نور الدين ثنيو

إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

إشكالية الدولة
في تاريخ
الحركة الوطنية الجزائرية

إشكالية الدولة
في تاريخ
الحركة الوطنية الجزائرية

نور الدين ثنيو

الغلاف: صورة نشرت في موقع وكالة الأنباء الجزائرية على الإنترنت
في الذكرى الستين للثورة الجزائرية

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسـة في أثناء النشـر - إعـداد المركـز العربي للأبحاث ودراسـة السياسـات
ثنيو، نور الدين

إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية / نور الدين ثنيو.

639 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 583 - 616) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-025-3

1. الجزائر - تاريخ - الاحتلال الفرنسي، 830 - 1962. 2. الإصلاحات السياسية - الجزائر - تاريخ - القرن 20. 3. الحركات السياسـية - الجزائر - تاريخ. 4. الديـن والدولة - الجزائر. 5. النخبة السياسية - الجزائر. 6. التجنيد الإجباري - الجزائر. أ. العنوان.

965.04

العنوان بالإنكليزية

State Problematic in the Algerian National Movement History
by Noureddine Theniou

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 0097444199777 فاكس: 0097444831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس 2015

المحتويات

شكر وتقدير

في مقام الاعتراف بالجميل، أشكر الأستاذ جان روبير هنري لِمَا حفَّني به من عناية ورعاية في معهد البحوث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي في مدينة آكس- آن- بروفانس (Aix-En-Provence) (فرنسا) حيث مركز أرشيف ما وراء البحار العامر بالمواد الوثائقية التاريخية عن الجزائر وبقية المستعمرات الفرنسية.

كانت لي في مدينة آكس المتوسطية الجميلة لقاءات علمية وتعارف مع بعض الزملاء والأساتذة الذين تبادلت معهم إشكالية البحث ومفرداته، ساعدتني كثيرًا في التواصل على السّمت والمقاربة نفسهما، وأقنعتني في النهاية بقيمة موضوع الرسالة وأهميته مع كل ما يمكن أن تثيره من نقد وردّات فعل. وأذكر على سبيل المثال لا الحصر، الدكتور أحمد محيو، عميد الفكر القانوني في الجزائر والباحث في المعهد نفسه والمستشار لدى محكمة لاهاي، والباحث البريطاني الشاب جيمس ماكدونالد المتخصص بحركة جمعية العلماء والحركة الوطنية، وصاحب أطروحة عن أحمد توفيق المدني، فضلًا عن العديد من الزملاء الجزائريين والفرنسيين والأجانب المتخصصين الذين تعجّ بهم مؤسسات البحث والدراسات والتعليم في مدينة آكس التي مكثت فيها مدة عام واحد (2007) في إطار منحة التكوين الإقامي التي اعتمدتها وزارة التعليم العالي والبحث العلمي منذ أعوام قريبة.

لا يفوتني في الختام التنويه بالفضل الكبير الذي حظيت به من أعوان مركز

أرشـيف ولاية قسـنطينة الذي لا يزال وجهتي في بحث تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية والاسـتعمار الفرنسي ودراسـته. فإلى هؤلاء جميعًا شكري العميق على الفضل الكبير في إنجاز هذا البحث لأنهم أصحابه في المواطن والمواضع الإيجابية، دون مواقع الأخطـاء والهنَات والضعف.. التـي أتحمل أنا وحدي وزرها.

موجز الكتاب

أولًا: إشكالية البحث وفرضياته

نعالج في هذا البحث موضوع الدولة كإشكالية بالمعنى الذي يتعيّن استخلاص عناصرها ومفرداتها ومعانيها من خطاب الحركة الوطنية الجزائرية، في سياق وضعية استعمارية. فالدولة الجزائرية لم تكن بنية جاهزة أو قائمة بالفعل، بقدر ما حاولَت التشكيلات والتنظيمات السياسية والاجتماعية الجزائرية التي ظهرت بين عامي 1912 و1954، وهي الفترة التاريخية التي يغطيها البحث، أن تحققها في مناهضتها للسلطة الاستعمارية الفرنسية وفي اتصال بها أيضًا. فكانت الدولة الفرنسية هي الجهة التي تعاملت معها الحركة الوطنية الجزائرية طوال نضالها السياسي. والموضوع من بدايته حتى نهايته هو بحث متواصل في الخطاب السياسي للحركة الوطنية الجزائرية يتناول المفاهيم والأفكار والمعاني التي ساهمت بها بهذا القدر أو ذاك في التأسيس لفكرة عامة عن الدولة الجزائرية الحديثة. فكان عام 1912 حافلًا بالحوادث في منطقة البحر المتوسط بسبب التنافس الدولي على المنطقة وعلى صعيد حياة الجزائريين الذين وجدوا أنفسهم معنيين بالانخراط في الجيش الفرنسي في إطار مرسوم التجنيد الإجباري الذي صدر في 3 شباط/ فبراير 1912، ومضاعفاته على السياسة الفرنسية في المنطقة، خصوصًا في بداية احتلال المغرب الأقصى؛ إذ مثّلت هذه اللحظة التاريخية التي جاءت في سياق التهيؤ للحرب الكبرى بداية مرحلة الكفاح السياسي للحركة الوطنية الجزائرية

وتأسيسًا لها أيضًا، ولا تنتهي إلا في تشرين الثاني/ نوفمبر 1954، بداية الكفاح التحرري المسلح.

إن إشـــكالية الدولة، عناصرها ومقوّماتها، احتاجت منّـــا في هذا البحث التاريخي إلى اســـتحضار الأطراف التي كانت تخاطب الاســـتعمار الفرنســـي ومؤسســـاته في الجزائر وتتعامل معه، لمعاينة مقدار مساهمة النخبة الوطنية في بلورة مفهوم الدولة الحديثة ومكوّناتها. فالنخبة الوطنية تطلعت إلى البحث عن **«الكيان الجزائري المســـتقل»**، في مناهضة النظام الفرنسي، أو بالتعاون معه، أو في إطاره. وبناء علـــى هذه الاختيارات تحددت القوى السياســـية ونصيبها من مضمون الاستقلال أو المشاركة أو الالتحاق، مع جميع ما يتخلل هذه المواقف من تفاوت وتطور في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية.

لم يكن النضال السياســـي للحركة الوطنية في مدلولهـــا العام فارغًا من المضامين، بل احتوى منذ البداية على مشـــروع نظـــام حكم كانت الأحزاب السياســـية والجمعيات والشـــخصيات الحـــرة تفكر فيه وهي تواجه الســـلطة الاســـتعمارية في جميع مظاهرها القانونية والسياســـية والإداريـــة والقضائية والحياة العامة. كما أن هذا المشـــروع لم يكن جاهـــزًا وواضحًا منذ البداية، بل تناثـــرت عناصره ومفرداته ودلالاته لدى جميـــع تنظيمات الحركة الوطنية الجزائرية: حركة الشـــبان الجزائريين (1912)؛ نجم شمال أفريقيا (1926)؛ حزب الشـــعب (1937)؛ الحركة من أجـــل انتصار الحريـــات الديمقراطية (1946)؛ الحركة الإصلاحية ممثّلة في جمعية العلماء المســـلمين الجزائريين (1931)؛ أحبـــاب البيـــان والحريـــة (1942)؛ الاتحاد الديمقراطـــي للبيان الجزائـــري (1946)، كل بحســـب تموضعـــه وتوجهـــه وخلفيته السياســـية والفكريـــة، الأمر الذي جعلنا نتعقّـــب الخطاب السياســـي الجزائري المتعدد والمتنوع لنرصـــد ونقف على مســـاهمات الأحزاب السياســـية الجزائرية في تكوّن فكرة عن نظـــام حكم يليـــق بالجزائريين، إلـــى أن توصلت إلى صوغ دســـتور جزائري، كما ورد صراحة في دســـتور حزب الاتحـــاد الديمقراطي للبيان فـــي 21 آذار/ مارس 1947. أمـــا الجوانب الإشـــكالية في موضوع

الدولة الجزائرية خلال الحقبة الاستعمارية، فتتمثّل في المسائل التالية التي ننطلق منها كفرضيات للبحث:

- واجهت الحركة الوطنية الجزائرية السلطة الاستعمارية من داخل مؤسساتها وصاغت مطالبها باللغة الفرنسية، خلافًا للحركة الإصلاحية الدينية التي كانت تعبّر عن مشروعها الإصلاحي باللغة العربية. فالتشكيلات السياسية الأخرى التمست كلها اللغة الفرنسية كأسلوب تفكير وتعبير ومقاومة من أجل تحقيق النظام السياسي الذي يريده الجزائريون. وهذا الإشكال اللغوي هو الذي جعل المقاومة السياسية الجزائرية تأخذ معنى اللقاء والحوار.

- إن الجانب الإشكالي الآخر في موضوع الدولة الجزائرية في وضعية استعمارية قد تمثّل في أن الخطاب السياسي للحركة الوطنية الجزائرية كله كان دعوة إلى رفع الحالة الاستثنائية، والعودة إلى الوضع القانوني العادي الذي تقره الدولة الحديثة وتعمل به. فالجزائريون هم من بادروا وألحّوا على تصفية الأوضاع الاستثنائية والعمل بنظام الدولة المدنية الحديثة الذي يعامل كل السكان على اختلافهم وتنوّعهم كمواطنين تتساوى مراكزهم القانونية والسياسية والاجتماعية أمام أجهزة الدولة. وخلافًا للخطأ الشائع الذي استمر إلى ما بعد الاستقلال، لم تعمل الدولة الفرنسية من أجل دمج الجزائريين المسلمين واستيعابهم في منظومة الدولة، بل مارست الإقصاء والتهميش والهوية المبهمة والمركز الأهلي الغامض السياسة المتبعة إلى حد مزاحمة الجزائري في جزائريته، وصار فرنسيو الجزائر هم «الجزائريين»، والمقصود بـ «الشعب الجزائري» هو «الشعب الفرنسي في الجزائر».

- الإشكال الثالث الذي يُطرح في نهاية البحث هو: هل كانت فكرة الدولة الجزائرية ناجمة عن إخفاق المشروع الجمهوري الفرنسي، الذي لم يستطع أن يوسع نظامه وقواعده خارج المتروبول وإقليمه القاري، أكثر ممّا كانت ناجمة عن أي شيء آخر، بمعنى أن فشل المشروع الذي أرادت أن تحققه فرنسا في مستعمراتها هو ما مكّن النخبة الوطنية من التحرك أكثر في تيار الاستقلال

والإصلاح واستغلال الهوامش الضائعة في سياسة الدولة الفرنسية؟ ووجدنا جزءًا كبيرًا من الإجابة عن هذا التساؤل الإشكالي في تعقّبنا أهم الأطروحات والأفكار والقضايا والمواقف التي لازمت المثقف السياسي، مثل الأمير خالد (1875 - 1936) وفرحات عباس (1899 - 1985)، والمناضل السياسي مصالي الحاج (1898 - 1974)، والفاعل الاجتماعي الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889 - 1940)، والموظف الإداري، والأحزاب، والجمعيات والحياة اليومية للأفراد الجزائريين، فهي كلها عبّرت عن توجه الحياة الوطنية نحو مزيد من الوعي بقيَم الحرية ومُثُلها ومعاني الاستقلال والتحرير. ووقفنا فعلًا، من خلال التحليل التاريخي، على وجود خط أيديولوجي صاعد استمد مادة مقاومته من معطيات الداخل والسياق الدولي، عبّر في النهاية عن شرعية فعل المقاومة، وأضافها إلى قاموس القانون الدولي وتصرفات المجتمع الدولي من أجل إنهاء العمل بالنظام الاستعماري في ظل وجود وحدات سياسية جديدة هي الدول/ الأمم.

- الإشكال الأخير، ونحن نعالج مسألة الدولة في تاريخ الحركة الوطنية، هو أنه لم يفتنا الوعي بمدى خطورة هذه المفارقة التي لازمت المشاريع والخطابات والممارسات الفرنسية في تعاملها مع الأهالي. وقد ارتبط وعي النخبة الجزائرية بتاريخ فرنسا في الجزائر وصار وعيهم السياسي يزداد عند كل حادث أو واقعة جديدة، أكانت تتعلق بالحياة الدولية أم بالحياة المحلية. ولعلّنا لا نحيد عن الصواب إذا قلنا إن سبب انهيار الوجود الفرنسي في الجزائر هو أنه في لحظات تزايد الوعي السياسي لدى النخبة الوطنية وأثره في المجتمع، لم يقابل الجانب الفرنسي ذاك الوعي بما يلائمه من إصلاحات. بتعبير آخر، إن سبب إخفاق تجربة الاستعمار في الجزائر يرجع إلى عدم احتمال مشروع الدولة التعامل بخطين متناقضين أو بوتيرتين مختلفتين، واحدة خاصة بالأهالي والأخرى تُعْنَى فقط بالمواطنين الفرنسيين.

التركيز على الدولة كوحدة سياسية، بما هي مؤسسات ومشاريع وبرامج للتنمية والاستقلال، يكشف عن نوعية تفكير الجزائريين في قضايا واضحة،

عملية وواقعية؛ إذ غلبت على تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية البحوث والدراسات التي ترمي إلى التصنيف الأيديولوجي والثوري والإصلاحي برسم استحقاق السلطة والوطن، غير أن مفهوم الوطن في الثقافة السياسية يتسع لجميع التيارات والتوجهات، وإلى الاختلاف السياسي والأيديولوجي والفكري لجميع الحركات على اختلاف تعبيراتها ومبادئها. وأفضل سبيل إلى معرفة ذلك هو البحث التاريخي الذي يستقطب الجميع في إطار فكري أو موضوع مثل الدولة والوطن والأمة والهوية. ومن طبيعة هذه الاعتبارات والمقوّمات والمسائل أن تدفع الباحث إلى تلمّس مساهمة جميع الأطراف فيها. وهكذا، نعالج إشكالية الدولة وفق المسار التاريخي للحركة الجزائرية، بداية من حركة الشبان الجزائريين قبل الحرب العالمية الأولى إلى الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري في ما بعد الحرب العالمية الثانية، مرورًا بالحركة الإصلاحية والنزعة الوطنية المصالية.

ثانيًا: الشبان الجزائريون وبداية التفكير في مقتضيات الدولة الحديثة

مع مطلع القرن العشرين بدأت النُّخَب في العالم العربي والإسلامي تتطلع إلى البحث عن الحرية والاستقلال وتناضل من أجل إرساء مؤسسات الدولة الحديثة على خلفية الفكر السياسي الحديث والمعاصر. وفي الجزائر، اضطلعت حركة «الجزائر الفتاة» أو حركة «الشبان الجزائريين»، على غرار جميع التنظيمات التي حملت التسمية نفسها، بمهمة الإفصاح عن حاجة الأهالي المسلمين إلى إطار اجتماعي وسياسي يحدد وضعيتهم القانونية كما تقتضيها مؤسسات الدولة المدنية الحديثة ومفاهيمها. فانخرط الشبان في العمل السياسي والإداري والاجتماعي من واقع التمسُّك بمؤسسات الدولة الفرنسية ومن وحي الخطاب السياسي المجرد الذي يخاطب الأهالي المسلمين ككتلة بشرية آيلة إلى تعديل وضعها إلى مركز المواطنين قِوَام الدولة الحديثة، ساعدتهم في ذلك الثقافة والتعليم الفرنسيان اللذان تلقّوهما في المدارس العامة في الجزائر وفي فرنسا.

مثّلَت المسألة الأهلية عند الشبان الجزائريين الإشكالية السياسية والاجتماعية التي أسست وعيهم بضرورة تلازم المواطن المسلم في الدولة المدنية الفرنسية الحديثة. فالمسألة الأهلية، كما رآها الشبان في أول عهدهم بالنشاط السياسي والاجتماعي، قضية استدعت واجب البحث عن المركز الاجتماعي للإنسان الجزائري في صلته بأهم الحقوق والحريات العامة في الزمن الحديث، وفق ما تطور إليه الفكر السياسي الغربي.

إذا كانت البداية لا تعني اكتمال التجربة، أي عرض نظرية أو مشروع تام للدولة الجزائرية الحديثة، فإن التّطلع إلى التمثيل في المجالس بإلحاح من التعلق بالوطن والشعب والمشاركة في السلطة مثّل جوانب الدولة المدنية الحديثة في أهم عناصرها. فالمسألة الأهلية، كما رأتها النخبة المتعلّمة في سياق خلفيات الحرب العالمية الأولى وتداعياتها، كانت تنطوي على ضرورة تحسين وضعية الإنسان الجزائري المسلم على مستوى حياته المادية ومتطلبات الحياة اليومية، وعلى مستوى إعادة النظر في المركز القانوني والإداري العام، أي وضع المسلم. وبتعبير أقرب إلى ما كانت النخبة الجزائرية تفكر فيه، طاولت المسألة الأهلية إشكالية الهوية لبلورة مقومات الأهلي نحو وضع مواطن، وهو الشرط اللازم للحصول على امتيازات الدولة السياسية والقانونية والمدنية. بناء عليه، فإن مسألة الإنسان الجزائري الأهلي هي البحث في مسألة الشعب كمقوّم من مقوّمات الدولة، وعبّرت عنها النخبة في مقالاتها الصحافية وبياناتها السياسية معرّفة بالمسألة الأهلية في جميع جوانبها النفسية والاجتماعية والدينية، وما ينبغي أن يكون عليه الوضع في المستقبل.

يُعزى إلى الشبان الفضل الكبير في صوغ وتحديد إشكالية «المسألة الأهلية» التي انطوت عندهم على الحق في المواطنة مع عدم التفريط في نظام الأحوال الشخصية الإسلامي، وهي الإشكالية التي كثّفت البحث عن وضع المواطن المسلم، وتطلبت من الشبان، ثم التشكيلات الاجتماعية والسياسية لاحقًا، بلورة الوعي السياسي بشأن المسألة الأهلية خلافًا لـ

«الحقيقة» الاستعمارية . ولعلّ هذا ما جعلهم يبرزون، خاصة في البحوث والدراسات التاريخية الجادة، كجيل استطاع أن يتماهى مع قضيته الأساسية ليعرِّف بها وتُعرَّف به.

تطلعت النخبة الجزائرية إلى التمثيل في المجالس المنتخبة العليا، إن في باريس (في البرلمان ومجلس الشيوخ) أو في الجزائر (في المجلس الأعلى للحكومة العامة)، بالقدر الذي يرفع الظلم عن الأهالي في علاقتهم بالتشريعات الفرنسية. فوقفت النخبة على حقيقة أن القوانين الفرنسية كما تصدر في باريس تساعد أكثر في توسيع الفجوة بين السكان الجزائريين من مسلمين وفرنسيين لأن هذه القوانين لا تتوجه إليهم على قدر المساواة. بل أكدّت التجربة التاريخية، خاصة بعد صدور مرسوم 10 أيلول/ سبتمبر 1874 الذي ينظم تمثيل الأهالي في المجالس البلدية، أن الاتجاه العام ينحو إلى تكريس المواطنة الفرنسية بتأبيد الحالة الأهلية من خلال القوانين الاستثنائية، وغياب التمثيل الأهلي في الهيئات التشريعية العليا. وصار الشبان على وعي تام بأن التشريعات الفرنسية الموجهة إلى الجزائر تساعد في تخلّف الإنسان الأهلي وتَقَدُّم الفرنسي والأجنبي، بمعنى أن التقدم يتم طردًا مع التخلف، الأمر الذي ينذر بعواقب وخيمة، كما رأى الشبان.

استدعى موضوع القضاء الإسلامي ضرورة إصلاح العدالة بِرُمَّتها برسم تحسين أحوال التقاضي بين المسلمين أو بينهم وبين الأوروبيين، كأفضل سبيل للخروج من المأزق الذي آل إليه تطبيق القانون الفرنسي في الجزائر. وبناء عليه، فإن القاضي الشرعي والوكيل الشرعي والمترجم الشرعي، فضلًا عن اختصاص كلٍّ منهم بالشريعة الإسلامية، كانوا يتطلعون إلى تمرير المسائل عبر قنوات المؤسسة العامة، بما كان يتحلّون به من ثقافة الدولة. فألمُّوا بالشريعة الإسلامية وبالقانون الوضعي، لكن بقيت مسألة الاجتهاد في كيفية التوفيق بين الشريعة والقانون، أو بين الإسلام والمدنية لمن هم أكثر كفاءة وخبرة، من خلال تراكم التعليم العالي للأجيال اللاحقة.

كانت مسألة التجنيد العسكري فرصة تاريخية للانخراط في الحياة العامة، على أن واجب الخدمة العسكرية كان أفضل الطرائق لاستخلاص الحقوق والحريات والترقّي على سلم الحياة المدنية واستحقاق المواطَنة؛ إذ صدر مرسوم التجنيد الإجباري للأهالي الجزائريين المسلمين في 3 شباط/ فبراير 1912، وأخذ الشبان الجزائريون، ولو وفق نوع من الالتزام، بمبدأ مراعاة مقتضيات الدولة وما تشترطه من ضرورة فض النزاعات بالتماس الوسائل الإدارية والتوجه بالمطالب السياسية إلى السلطات العامة والانخراط في الجمعيات والأحزاب بقصد استحقاق الوظائف العامة والتمثيل في الهيئات والمجالس المنتخبة. وتمكنت النخبة الوطنية الأولى من اكتساب الثقافة السياسية العامة، ومن ثم مفهوم «العمومي» للتعبير عن الأوضاع والحالات القائمة. وقد كان انخراط النخبة الجزائرية في المجال العام آنذاك في حدوده المحتشمة، غير أنه وضع فعلًا العلامة الفارقة بين مرحلتين: مرحلة ما قبل الوعي بمؤسسات الدولة ومرحلة النشاط على خلفية ثقافة الدولة (انظر على سبيل المثال بيان الشبان، في شأن التدابير التي طالب بها المسلمون الفرنسيون في الجزائر في مقابل التجنيد العسكري، 26 حزيران/ يونيو 1912).

في ظل الأجواء الجديدة التي نجمت عن المرسوم الجديد وما استدعاه من جدل ونقاش (وفي بعض الحالات احتجاج شعبي في بعض البلديات)، كان هناك ما ساعد في استقطاب النخبة الجزائرية الشابة المتعلمة والمتخرجة في المدارس الفرنسية نحو إدراك جاد للمسألة الأهلية، وهي النخبة التي أسست نفسها كتيار سياسي وأيديولوجي وفكري، حتى ولو لم تؤطرها في حزب عضوي. وهذا يُعَدّ في حد ذاته أول خطوة على طريق الحركة الوطنية الجزائرية الساعية إلى امتلاك قيمة المؤسسة العامة والواجب الوطني والسلطة والسيادة والاستقلال والشعب... إلخ، وجميع عناصر الدولة الحديثة ومقوماتها:

- إلغاء نظام التَّعَسّف.

- تمثيل حقيقي وتام في المجالس الجزائرية وفي المتروبول.

- التوزيع المنصف لمــوارد الميزانية على جميع العناصر الســكانية في الجزائر.

كان الأمير خالد، كشخصية سياسية عامة متطلعة إلى دخول المجال العام، أبرز مـــن عبّروا عن هذا التيار. وقد جمع في شــخصيته العســكري المحترف والسياســي المحنك، ومن ثم كان فردًا بصيغة الجمع، بمعنى أنه كان يعبّر عن النخبة الجزائرية الجديدة المصمّمة على اقتحام مؤسســات الدولة، وكان يعبّر في الوقت ذاته عن مصالح المسلمين الجزائريين كفئات محرومة ومستضعَفة.

كان الأمير خالد يرفل في هالة من الصدقية باعتباره ســليل عائلة مجاهدة كانت لا تزال تحظى بمعاملة خاصة من السلطة، وباعتباره ثمرة تجربة الحداثة في تجلياتهــا المدنية والثقافيــة والحضارية أيضًا؛ إذ تخرّج فــي الكوليج دي فرانس والتحق بالمدرسة العسكرية سانت سير(Saint-Cyr)، وشارك في الحرب العالمية الأولى، فضلًا عن أنه ســاهم في النشــاط السياسي، إن بالمحاضرات والتوعية، أو في انتخابات المجالس المحلية في الجزائر. واليوم، وعند التحليل التاريخي، تبدو شــخصية الأمير خالد كرجل دولة بكل مــا للمعنى من كلمة، أي شــخصية عامة تتقاطع عندها اهتمامات الإدارة الاســتعمارية وانشغالاتها ومصالح المســلمين الجزائريين ومطالبهم. فمن هــذه الناحية، كان أفضل من عبّروا كرمز وطني عن النخبة المتحفزة لاكتســاب الوعي بقيمة الحياة المدنية الحديثة ومؤسساتها السياسية ممثّلة في الدولة.

جمع الأمير خالد فعلًا بين الفكر والممارســة، بين الشــخصية العسكرية والشخصية المدنية، بين الثقافة العربية والثقافة الفرنسية، علاوة على نشاطه بين الجزائر وفرنسا، وهو ما مثّل خصائص قلّما توافرت في شخص آخر. وكاد يكرّس كرجل دولة يستقطب بصورة شرعية مصالح «الشعب الجزائري»، لولا أن الإدارة الفرنسية رأت أن مثل هذا النشــاط يزاحم وجودها في الجزائر، فنفته وأجهضت التجربة في إرهاصاتها الأولى، وضاعت من ثم فرصة الخروج من المأزق الذي آل إليه الوضع الاستعماري عقب الحرب العالمية الأولى وبسببها أيضًا.

ثالثًا: النجم وحزب الشعب وحركة الانتصار: مشروع الدولة الوطنية

نجم شـمال أفريقيا هو أول تنظيم اجتماعي وسياسـي جزائري سعى في فرنسـا منذ البداية إلى الانخراط في العمـل النقابي ثم السياسـي. ولم تلبث النخبة العمّاليـة التي التَفَّت حول مصالي الحاج أن وسّـعت نشـاطها امتدادًا إلى الجزائر، وصار نجم شـمال أفريقيا أول تنظيم ذي نزعة وطنية في مدلولها الشَّـعْبوي. فعلى الرغم من أن نواته الأولى التي تَشَـكَّل منها في بلاد المهجر وسيطرة الخطاب الشيوعي الفرنسي والأممي عليه، استطاع أن يستقل ولو نوعًا ما عن أسـر الحزب الشيوعي الفرنسـي من الناحية التنظيمية، ثم من الناحيتين الأيديولوجية والثقافية. وتمكّن من نقل المسـألة العمالية بزخمها الفرنسي إلى المسـألة الوطنية بأبعادها وتعبيراتها الجزائرية، وأصبح يصوغ مطالبه من وحي مصالح الشعب الجزائري المسلم، إن في فرنسا أو في الجزائر.

عبّرت النزعة الوطنية كما بدت عند النجم، ثم حزب الشـعب الجزائري وبعدهما حركة انتصار الحريات الديمقراطيـة، عن تاريخ متواصل من النضال والكفاح نحـو الدولـة الجزائرية المنشـودة، وإن راوحت بين الليـن والنبرة المتشددة، أكان حيال السـلطة الاسـتعمارية أم إزاء بقية التشكيلات الوطنية، ولاسـيما في الثلاثينيات، حول البرنامـج الجديد للنجم في عـام 1933، أو بمناسـبة المؤتمر الإسـلامي في عام 1936، أو في سـياق حل نجم شـمال أفريقيا وتأسيس تنظيم سياسي جديد: حزب الشعب الجزائري في عام 1937، والتداعيات التي جاءت في إثره، إن بمحاولة المشـاركة في إدارة الشأن العام، أو بسبب سياسة العَنَت والصد والاعتقال التي مارستها الحكومة العامة وهيئاتها التنفيذية على العناصر النشطة من التيار المصالي.

لم تكن بداية التجربة السياسية للنخبة العمالية الجزائرية في المهجر حيال الاسـتقلال عن وعي وطني كامل، بقدر ما كان النقابيون الجزائريون يسايرون تيارًا يساريًا فرنسيًا في جميع تعبيراته الاجتماعية والسياسية والأممية. فلم تنشأ التجربة الوطنية إلا بعد انتقال نجم شـمال أفريقيا إلى الجزائر عندما شـرع في

محاولة البحث عن المضامين الاجتماعية والتاريخية للمسألة الوطنية. بناء عليه، فإن مسألة الاستقلال كما طرحها النجم حتى الثلاثينيات، كانت في إطار الأممية الشيوعية والخطاب اليساري الفرنسي الذي يؤكد المسألة العمالية في صراعها مع الرأسمالية والاستعمار، فكان أول تنظيم وطني جزائري يشكّل جزءًا من بنية الحزب الشيوعي الفرنسي، وضمن إطار أيديولوجية الحزب الذي استوعب نضاله على الصعيدين الداخلي والخارجي.

كان الشيوعيون الفرنسيون ينددون بالرأسمالية المرَابِية المستغلة للشعوب في المستعمرات لأنها صارت تساعد بقوة وفعالية في إحباط جميع وسائل إطاحتها في المتروبول، ومن ثم تأجيل سقوطها المحتوم، كما توصي بذلك النظرية الماركسية. فكان الشيوعيون، ومنهم الجزائريون الأوائل، يطالبون باستقلال شعوب المستعمرات ضمن التوجّه الذي يُلحق ضربات بالرأسمالية الاستعمارية ويعوق استمرارها في ممارسة الظلم والثراء الفاحش. وهكذا، فإن صلة المهاجرين الجزائريين بخطاب اليسار الفرنسي في موضوع الاستقلال هي أنه لم ترد في متن النص، ولا في بنود المطالب بقدر ما وردت في المقدّمات والخطابات العامة، الأمر الذي كان يعني أن الاستقلال لم يكن مطلوبًا من أجل سيادة الشعب الجزائري بقدر ما كان يعني فقط تحسين أوضاع الأهالي المادية والمعنوية، وتحقيق الازدهار والانعتاق، وتقويض الرجعية المتحالفة مع عرّاب البرجوازية الفرنسية وسلطة التراث اللتين يرسف فيهما المجتمع الجزائري. فالاستقلال، كما يُستشف من الخطاب السياسي اليساري، كان يعني تحرير البروليتاريا الأهلية من أسر الرأسمالية.

كانت تجربة النجم مع مفهوم الاستقلال، بمعنى السيادة، تحتاج إلى التحرر والاستقلال العضوي من سلطة الحزب الشيوعي الفرنسي ونفوذه، كي يستقل بالمسألة الوطنية ويمنحها المضمون الاجتماعي والتاريخي في الجزائر، بعيدًا عن كل وصاية أو هيمنة أجنبية. بل إنه كان يصارع الاستعمار الفرنسي، ومن أتون هذا الصراع يستخلص فكرة الاستقلال التي ستصبح مشروعه الوطني الكبير. وكانت البداية الحقيقية لهذا المشروع مع برنامج عام 1933،

عندما وضع النجم العلامة الفارقة بين مرحلة وأخرى، أي الخروج من طوق الشيوعيين الفرنسيين وتشكيل الخطاب الوطني الجزائري الشعبوي مع بقية التشكيلات السياسية الجزائرية، وصولًا إلى تأسيس حزب الشعب الجزائري الذي أفصح عن هوية التنظيم الجديد من خلال عنوانه: حزب سياسي بدلًا من جمعية، وشعب جزائري بدلًا من مسلمي شمال أفريقيا. فالشعب الجزائري يجب أن يندرج في المفهوم القانوني الذي يحكم مؤسسات الدولة الحديثة، وليس اعتباره كَمًّا من الأهالي العديمي الأهلية والفاقدي الهوية فحسب.

وضع حزب الشعب الجزائري – وهو يرفع شعاره الجديد في عام 1937: لا انفصال ولا اندماج – حدًا لأسطورة الجزائر الفرنسية أو إمكانية دمج الجزائر في الكيان الفرنسي. وحتى لو تبيّن أن الشعار تراجع عن راديكالية الحزب السابقة، فإن الحزب يكون، على مستوى التحليل العلمي والتاريخي، قد دخل مرحلة مهمة من تاريخ الجزائر وتاريخ فرنسا، بمعنى أنهما صارا [الكيان الجزائري والكيان الفرنسي] يُدْرَكَان ككيانين مستقلين، ويجب اعتبارهما كذلك حلًّا نهائيًا للمسألة الجزائرية والمسألة الاستعمارية، لأن الشعار الذي مثّل المبدأ العام استند إلى قرن من التجربة التاريخية مع فرنسا التي لم تعمل على استيعابه، بل لم تستطع أن تدمجه، كما لم يكن للجزائريين المسلمين أن يستقلوا أو ينفصلوا تمامًا عن الوجود الفرنسي، لا بسبب القوة الاستعمارية فحسب، بل بسبب سلطة التخلف أيضًا. كما أن هذا التوجه قرّب الحزب أكثر إلى باقي التنظيمات الوطنية، وراح يخوض الانتخابات ويقدم مرشّحيه إلى المجالس المحلية، ويعارك السلطة الاستعمارية على أرض الواقع.

جاءت الحرب العالمية الثانية ومقتضياتها الجديدة على مستوى العلاقات الدولية، فوضعت مشروع حزب الشعب وبقية التشكيلات السياسية والاجتماعية على محك الشرعية الدولية. فمع نهاية الحرب ونشأة الأمم المتحدة، تسارعت خطى الحركات الوطنية في العالم، ومنها الحركة الوطنية في الجزائر: حوادث أيار/ مايو 1945، وما أعقبها من محاولات التكتل الوطني وتأسيس لقوى اجتماعية وسياسية وفق السياق الجديد الذي كان يبحث

عن الحرية والديمقراطية والاستقلال، مثل حركة انتصار الحريات الديمقراطية في عام 1946، وهي الحركة التي عمدت إلى مُجَايَلَة نشاطها ومواقفها وفق ما تقتضيه الشرعية الدولية وتوصيات الأمم المتحدة التي تَوَجَّه إليها مصالي الحاج بنداء في عام 1948، ضمّنه مجموعة من الحقائق والاعتبارات التي تستحق بموجبها الجزائر دولتها في ظل الشرعية الدولية؛ إذ أظهر النداء إلى الرأي العام أن ما يجري في الجزائر هو استعمار بجميع دلالاته ومعانيه، ومن ثم فهو يقع تحت طائلة الأوضاع التي تنبذها الأمم المتحدة وتعالج في إطار تصفية الاستعمار، إن عبر العمل الدبلوماسي والسياسي أو عبر الكفاح والنضال المسلح، ما دام الأمر يستند إلى شرعية تقر بها هيئة أممية. وكان النداء، مثله مثل بقية الوثائق التي أصدرتها حركة انتصار الحريات الديمقراطية في عام 1951، مراجع أيديولوجية وفكرية تقيم مراحل تاريخية من العلاقة بين فرنسا والجزائر، وتحدد هذه العلاقة من خلال مصطلحات الوطن والوطنية والشعب والدولة والحكم والاقتصاد والسياسة الخارجية والشرعية الدولية، أي جميع العناصر والحقائق التي تحتاج إليها الدولة الجزائرية الحديثة.

جاء في مقرر السياسة العامة للمؤتمر الثاني للحركة من أجل الحريات الديمقراطية الذي انعقد في نيسان/ أبريل عام 1953 أن الحزب يعمل على المستوى الأيديولوجي من أجل إقامة الدولة الجزائرية المستقلة العتيدة التي تقوم على: الديمقراطية (مبدأ من الشعب وإلى الشعب، كمصدر للسيادة)؛ الجمهورية (كشكل لنظام الحكم)؛ الازدهار الاقتصادي والعدالة الاجتماعية التي تمكن تحقيقها على النحو الآتي:

- إقامة قواعد لاقتصاد وطني حقيقي.

- إعادة هيكلة القطاع الزراعي، بما في ذلك الإصلاح الزراعي، وتنظيمه لفائدة الجزائريين.

- إقامة صناعة وفق الإمكانات الطبيعية للجزائر.

- تأميم الوسائل الكبرى للإنتاج.

- التوجه نحو دعم الانسجام لاقتصادات كل من الجزائر وتونس والمغرب من أجل إنشاء سوق مشتركة للإنتاج والاستهلاك.

رابعًا: الحركة الإصلاحية واستعادة مقوّمات الأمة

ساهمت الحركة الإصلاحية الجزائرية، كرافد وطني، في توضيح، ثم بلورة، ملامح الأمة وقسماتها، فاستندت إليها بقية التشكيلات الجزائرية الأخرى في دعم فكرة الدولة ومؤسساتها الحديثة. وقد عبّرت جمعية العلماء المسلمين (1931 - 1956) عن الحاجة إلى القيام بإصلاح ديني يشمل جميع أقطار العالم العربي والإسلامي في سياق الصراع السياسي والعسكري بين أوروبا والدولة العثمانية. وفي هذا السياق الرامي إلى حل إشكالية الإسلام والغرب، انخرطت الحركة الإصلاحية الدينية في الجزائر في صراع مع الوجود الفرنسي وفي مقاومة هذا الوجود عبر أساليب التربية والتعليم والدين، الأمر الذي أضفى على نشاطها الاجتماعي في نهاية التحليل طابعًا سياسيًا بالمعنى الذي يشير إلى التَّمَوْقع في المجال العام، وصارت طرفًا لا يمكن الافتئات عليه ويعامل كـ «حزب العلماء». فحاولت جمعية العلماء استعادة مقومات الذات وإعادة توظيفها في سياق مؤسسات وأفكار حديثة في ظل نظام استعماري لا يقوى على وجود أكثر من نظام في داخله. ومن هنا، فإن جمعية العلماء هي تنظيم منافٍ للوجود الفرنسي ما انفكّ يستعيد سلطته من صراعه ومقاومته للسلطة الاستعمارية.

كانت الحركة الإصلاحية الجزائرية حركة حيوية عامة، تجاوبت مع ما تطوّرت إليه الحوادث وتفاعلت مع سياقات التاريخ الحديث والمعاصر، فرافقت التحولات الإصلاحية والوطنية في العالم العربي والإسلامي، ورددت أصداء الحوادث في العالم من خلال مواجهتها للاستعمار الفرنسي. فالحركة الإصلاحية الجزائرية تيار وطني حاول منذ نشأته استعادة الدين الإسلامي واللغة العربية من السلطة الفرنسية من أجل أن يرسي مقومات الأمة الجزائرية الحديثة التي تتماشى وفكرة الدولة المدنية. وأساس هذه الأخيرة هي الأمة التي تتمتع بقسمات وخصائص واضحة متفَق عليها. وهكذا، كانت السياسة حاضرة

بهذا المعنى الذي يشير إلى انتزاع السلطة الدينية من السلطة الاستعمارية، وإعادة تأسيسها على اعتبارات جديدة. كما أن السياسة كانت حاضرة أيضًا لدى العلماء عندما انخرطوا في النشاط العام المشترك وحازوا الصفة العمومية التي تخطت منطق الزاوية والعشيرة والجهة.

انطوى مشروع جمعية العلماء على بُعد وطني واضح، وفق متطلبات المجتمع الجزائري في صلته بالدولة الفرنسية والعالم العربي والإسلامي. واستطاعت الجمعية أن تدخل به المجال العام في مناهضة للإدارة الفرنسية التي كانت تحرص دائمًا على إبعاد رجال الإصلاح عن امتيازات الدولة الحديثة، وإبقاء الأهالي في قوالب قَبَليّة وعشائرية ودين طرقي، يرسفون في تقاليد جامدة لا تقوى على التطور ولا تتفاعل مع الواقع الجديد في جميع تعبيراته ومظاهره. وأخيرًا، تمثَّل الدور الكبير الذي اضطلعت به جمعية العلماء أو حزب العلماء، كما استقرت الإدارة الفرنسية على تسميته، في المواقف التي اتخذتها من سير التطورات السياسية الفرنسية والدولية، خاصة:

– انخراط العلماء في المؤتمر الإسلامي الأول في عام 1936، وانضمامهم إلى كتلة اليسار الكبير المعروفة بالجبهة الشعبية، فضلًا عن تأييدهم مشروع فيوليت.

– تأييدهم، في زخم حوادث الحرب العالمية الثانية، بيان فرحات عباس «أحباب البيان والحرية» في عام 1943.

– مساندتهم وتأييدهم في عام 1951 للجبهة الجزائرية من أجل احترام الحريات والدفاع عنها.

– بذل جمعية العلماء في عام 1952 محاولة كي تنشئ في باريس «لجنة الوحدة والعمل لشمال أفريقيا».

– تأييد العلماء مساعي بعض الأطراف الأهلية لإنجاز مشروع الاجتماع العام للمؤتمر الوطني الجزائري.

- تزايد النشاط الإسلامي الذي رافقه تطور متلاحق بالوعي بملامح الأمة وخصائصها، ومن ثم تقلص النفوذ الفرنسي. وكانت الفكرة التي أضمرتها تجربة العلماء هي نضج فكرة «الاستقلال» ووضوحها.

وفّرت إشكالية فصل الدين عن الدولة لجمعية العلماء إمكانية أخرى من أجل بلورة الوعي ليكون وضوحًا إضافيًا للنظام السياسي الذي تريده للسكان المسلمين. فكان مبدأ الفصل الذي أرادت السلطة الاستعمارية التنكر له في الجزائر فرصة وضعت الحركة الإصلاحية في قلب الحداثة. وعمل العلماء من خلال نشاطهم ومواقفهم، ولا سيما المطالب التي تقدموا بها إلى السلطة الفرنسية، على استعادة الدين للمسلمين، واعتبروه شأنًا يخصهم. والإدارة لم تحسن التعامل مع الدين الإسلامي، وكان عبئًا عليها أكثر مما كان مجالًا يمكن أن تستثمر فيه لِسَوْس الأهالي المسلمين. بناء عليه، ساعدت إشكالية فصل الدين عن الدولة العلماء في كتابة تاريخهم الخاص كحركة إصلاحية سعت إلى فك صلة الدين الإسلامي بالدولة الفرنسية، واستمرت في ذلك حتى اندلاع حرب التحرير الكبرى عام 1954.

كانت المسألة الدينية التي تعرض لها جميع التشكيلات السياسية والاجتماعية في الجزائر تستدعي بالضرورة الحديث عن الدين والسياسة. وكانت جمعية العلماء أبرز التشكيلات التي خاضت في هذا الموضوع ووفرت له أرضية ساعدت في توضيحه وإزالة الغموض عنه وتحديد مطلب الفصل كحق من حقوق الأمة على فرنسا، كما قال ابن باديس. ومن استعراض تاريخ الحركة الإصلاحية في الجزائر في صلتها بالوجود الفرنسي، يتبين مدى التداخل العضوي بين السياسي والديني في التجربة الجزائرية، خلافًا لما كان عليه الوضع في فرنسا؛ فمبدأ الفصل وفق قانون كانون الأول/ ديسمبر 1905، كرّس بصورة نهائية مجال الدين ومجال الدولة، فأصبحت الجمهورية الفرنسية بعد ذلك دولة لائكية، تعتمد من حيث المبدأ على الفصل بين الدين (الكنائس كسلطة روحية ومعنوية) والدولة كمجال سياسي وعمومي لا يحتاج إلى صلاحيات السلطة الكنسية وامتيازاتها، بينما اختلف الأمر في الحالة الجزائرية

لأن السلطة الاستعمارية عمدت إلى الاستحواذ على الدين الإسلامي لتعزيز سلطتها ونفوذها السياسي والمعنوي، وزادت بالتالي من صلاحيات الحكومة العامة في الجزائر وامتيازاتها، وبذا أصبح كل تنازل عن الدين الإسلامي وشؤونه لمصلحة الأهالي انتقاصًا من السلطة أو جزء منها.

كانت الثلاثينيات فترة مهمة وذات دلالة قوية في حياة الأهالي وفي الحياة الفرنسية أيضًا، ولا سيما على مستوى التأثير المتبادل بينهما متمثّلًا في وصول الجبهة الشعبية الفرنسية إلى الحكم، وانعقاد المؤتمر الإسلامي في العام نفسه (1936). فقد عبّر المؤتمر الإسلامي عن توق إرادة جماعية لدى النخبة الوطنية إلى بسط أرضية عمل وصوغ مطالب الأمة الجزائرية لتُقَدّم إلى السلطات العليا في باريس، من أجل حل المسألة الأهلية، ورفع تمثيل الأهالي المسلمين في الهيئات المنتخبة وتحديد وضع الجزائر. وبعد يومين من النقاش والمداولات الجادة، أثمر المؤتمر كراس ميثاق مطالِب الشعب الجزائري التي جاءت معبّرة عن جميع التشكيلات الوطنية القائمة في ساحة العمل السياسي؛ فطلب إلحاق الجزائر رأسًا بفرنسا كان مطلب فدرالية المنتخبين المسلمين باعتبارهم موظفين في مؤسسات الدولة الفرنسية، ولديهم إلمام كافٍ باللغة الفرنسية يسعفهم بإدارة الشأن العام وفق ما تقتضيه الدولة المدنية الحديثة، بينما عبّرت المطالب الاقتصادية وبعض المسائل الاجتماعية عن اهتمامات الشيوعيين الجزائريين، وهي مواقف نجم الشمال الأفريقي الذي لم يحضر إلى المؤتمر، واختلف مع المؤتمرين على مستوى الخطاب في نقطتين: مسألة التمثيل، ومسألة الإلحاق. أما مسألة التعليم والدين الإسلامي والقضاء، فجاءت معبّرة عن مطالب العلماء التقليدية التي التزموا بها إلى أن صارت تنطوي على أبعاد سياسية واضحة.

هكذا، جريًا مع الخط العام الذي أسس لفكرة الإجماع، نجد أن المؤتمر مثّل لحظة استعادت فيها القوى المسلمة جميع المطالب التي كان يطالب بها كل تنظيم، ويعيد صوغها بشكل تركيبي(synthèse) في كرّاس مطالب يلتزمه الجميع ويحتج به أمام السلطات العليا في باريس. وكانت هذه الخطوة لبنة جديدة على مستوى الوعي والنضال اليومي من أجل نظام سياسي أفضل، كما

كشفت - وهذا هو الدرس السياسي البليغ - عن أن حقيقة الوحدة أو الإجماع يجب أن يتطلع إليه كل طرف، ولا يستطيع أحد أن يحققها وحده مهما يحاول؛ فهي حصيلة التقاء إرادات تنشــد الخلاص في الوحــدة. وهذا ما جرى، فعلى الرغم من حصول بعض الحوادث العالمية والفرنسية التي نغّصت على مساعي النخبة الجزائرية ونضالهــا، فإنها راحت في جميع الأحوال تبحث عن ســبل تحقيق الوحدة الوطنية، كحقيقة لا يمكن أن تضيع.

خامسًا: البيان والاتحاد الديمقراطي: نشأة الجمهورية الجزائرية

أما التيار الإصلاحي السياســي الذي جاء موازيًا للتيار الإصلاحي الديني ومكمــلًا له على صعيد التطلع إلــى نظام حكم لائق بالمســلمين الجزائريين، فكان يمثله فرحات عبــاس وأحباب البيان والحرية، ثــم الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري. كما أنه تبلور في ســياق الحرب العالميــة الثانية وما بعدها؛ فالتجربة السياسية لهذا التيار لم تظهر بالقدر الذي يفصح عن مكانتها الحقيقية في إطــار الحركة الوطنية الجزائريــة والتاريخ الحديث عمومًــا، فكان التاريخ السياسي لأحباب البيان والحرية ورجالاته دائمًا تاريخًا إضافيًا للحركة الوطنية، ولم يســتمد بعدُ أصالته في المشــهد التاريخي العام للجزائر الحديثة. في هذا الجانب، نكشــف عن أهمية هذا التيار في صلته بالدولة الحديثة ومؤسســاتها باعتباره امتــدادًا أمينًا وتاريخيًا لنهضة الشــبان الجزائريين قبل الحرب الكبرى وبعدها، كمــا تواصل مع فدراليات المنتخبين المســلمين الثلاث (الجزائر في عام 1927، وهران في عام 1930، قســنطينة في عــام 1930)، أي الموظفين المسلمين في هيئات الدولة الفرنسية في الجزائر.

كان للخطاب السياســي الذي بلــوره البيان الجزائري صيت واســع في الأوســاط الجزائرية والفرنســية، وتعاملت معه جميع التشــكيلات السياسية والاجتماعية التي تقاسمت الســاحة الجزائرية العامة. لذا جاء البيان الجزائري في 31 آذار/ مارس 1943 في ســياق فترة حرجة وعصيبة من تاريخ فرنســا عقب الهزيمة التي مُنيت بها علــى يد النظام النازي في حزيران/ يونيو 1940،

ثم عملية الإنزال البحري الأميركي الكبير على شـواطئ البحر المتوسـط عام 1942، ومضاعفـات ذلك وتداعياتـه على الحالة الجزائريـة التي تصدى لها «البيان الجزائري» بالتحليل ورسـم ما يمكن أن يسـاعد في الخروج من هذه المعضلة التاريخية. ومن هنا تكمن قيمة البيان الجزائري، خلفيات وتداعيات، في أنه كان على مستوى الحدث، لا بالنسبة إلى الشعب الجزائري فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى الدولة الفرنسية التي ضيّعت فرصة إنقاذ قدّمتها جهة جزائرية.

عندما نشـبت الحرب العالمية الثانية عام 1939، انخرط فرحات عباس في الجيش الفرنسي تعبيرًا منه عن أن الخدمة والواجب العسكري يقابلهما حق سياسي واجتماعي، خصوصًا في مسـتعمرة الجزائر التي كانت تعاني غموضًا في الوضع الأساسي. وعمد كرجل سياسي إلى الاتصال بجميع الأطراف التي لها نفوذ، فرنسية أكانت (تقرير إلى الماريشال بيتان عام 1941) أم قوى الحلفاء (البيان الجزائري الأول في شباط/ فبراير 1943)، فضلًا عن التنسيق مع أطراف جزائرية أخرى في سـبيل دعم الوحدة الوطنية وتأسـيس تجمع البيان والحرية 1944، والمشـاركة فـي التنديد بمجازر حـوادث أيار/ مايو 1945 بسـبب المظاهرات التي أعقبت مشـاركة الأهالي في التعبير العام عـن يوم الانتصار العظيم في العالم. فتبلورت هذه التحركات والتصرفات وعيًا بأهمية الشـرعية التي فرضتها الحرب العالمية. وسَـعَى فرحات عباس إلى التماسها واستيعابها كحجة في وجه الإدارة الفرنسية، ودعم بها رصيده من أجل توفير جميع دعائم الدولة الجزائرية التي تتطلع إلى احتلال موقع لائق على خارطة العالم الجديدة في فترة ما بعد الحرب. فبعد مشاركة شعوب العالم المحتل والمستضعَف في الحرب، فإنها - كما رأى فرحات عباس - ترى مصيرها وفق ميثاق الأطلسـي وميثاق سان فرانسيسكو وميثاق الأمم المتحدة.

كان النظـام الفدرالي هو حل المسـألة الجزائرية مـن وجهة نظر فرحات عباس وعناصر النخبـة من تيار الإصلاح السياسـي؛ فالنظـام الفدرالي، وفق ما اسـتقرت عليه الأوضاع فـي الجزائر طوال الاحتلال الفرنسـي، كان أفضل صيغة لإقامة علاقة محترمة بين الجزائر وفرنسـا، بين شـعبين، تحفظ للكيانين

استقلاليهما وسيادتيهما، وتحفظ بالتالي لفرنسا «حق النظر» إلى الجزائر الآيلة إلى التطور والرقي مع وجود مؤسسات الدولة الحديثة التي ستبدأ في التعبير عن التجربة الجزائرية وتاريخها، لا تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر كما كان الوضع منذ أكثر من قرن من الاحتلال. لذا كانت الصيغة الفدرالية هي الخطوة الأولى المؤَسِّسة لنوعية حكم جديد بين فرنسا والجزائر، لأنها كانت توفر للدولة الفرنسية إمكانية تجاوز وجهها الاستعماري ووجهتها المنافية لروح العصر، كما يعطي النظام الفدرالي الجزائريين إمكانية تنظيم شؤونهم العامة بأنفسهم.

لم يكن النظام الفدرالي - كما اقترحه تيار الإصلاح السياسي - ينساق وراء مطالب ذات سقف عالٍ لا تقوى عليه الدولة الفرنسية ولا النظام الجزائري الجديد. فالحد الأدنى من مطالب هذا التيار كان الاعتراف بالحريات المحلية وبالجنسية الجزائرية كمبرر قانوني يمارس به الشعب الجزائري تراثه الإسلامي وتاريخه الخاص. ثم إن نظام الحكم الفدرالي كان سيسفر عن تأسيس الفعل الديمقراطي بمعية دولة عظمى ترسَّخَت لديها التجربة الديمقراطية، يحتج بها الطرفان ويحتكمان إليها، خاصة من حيث تحوُّل الحكومة العامة إلى حكومة جزائرية، كما أنه يساعد بقية البلدان المجاورة في الانضمام إليه ما دام يحفظ للكيانات استقلالها القانوني والسياسي والاجتماعي.

تميزت تجربة الإصلاح السياسي الجزائري، بداية من فدرالية المنتخبين المسلمين في الثلاثينيات، ومرورًا بالاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري في الأربعينيات، بالمقاومة الداخلية التي لم تبتعد أيضًا عن الحوار مع السلطة الفرنسية. فكانت تجربة داخلية مع مؤسسات الدولة الفرنسية بمعنى أنها استوعبت فكرة «العام»، الشرط الأساس لمؤسسة الدولة ذاتها، وبالتالي اعتبرت تجربة الإصلاح السياسي، تجربة في صميم العمل السياسي الاحترافي، خلافًا لتجربة الإصلاح الديني التي أولت عنايتها لمقوّمات الأمة، الشرط الأساس الآخر للدولة الحديثة.

تماهت تجربة فرحات عباس السياسية، حتى عام 1950، مع البيان

الجزائري ثم الاتحاد وفكرة الجمهورية، ومن ثم يمكننا العثور على لحظة الانتقال من فكرة «العام» (le public) إلى فكرة «الجمهورية» (la République). فقد تبلورت فكرة «العام» التي بدأت مع حركة الشبان الجزائريين قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها، وخصوصًا من خلال نضال الأمير خالد وخطابه، إلى فكرة «الجمهورية» التي كانت تجسد النظام الجزائري الجديد ما بعد الحرب العالمية الثانية. وأضفى ارتباط تطور «العام» و«الجمهورية» بالأوضاع الدولية شرعية على الكفاح السياسي والمقاومة المسلحة في ما بعد . فقد ظهر فرحات عباس في هذه المرحلة رجل الجمهورية بامتياز، وكانت الجماهير تهتف دائمًا: يحيا فرحات عباس، يحيا البيان الجزائري، تحيا الجمهورية الجزائرية. وهكذا، صارت الجمهورية الجزائرية وعيًا لا يتراجع عن مقوّمات الدولة الحديثة لأنها ثمرة نضال شرعي مع الداخل والخارج من حيث تقاطع التجربة السياسية لفرحات عباس مع مرجعيات أخرى مثل جمعية العلماء وحركة انتصار الحريات الديمقراطية والخطاب الاستقلالي لحركات الشعوب المكافحة للاستعمار في العالم.

سادسًا: حصاد البحث وآفاقه

ينتمي خطاب الحركة الوطنية الجزائرية السياسي إلى عصر الحداثة، وكان يتطلع إلى انتزاع ما يبرر وجوده من المستعمر: الدولة الوطنية الحديثة التي تستند إلى أيديولوجيا وطنية قائمة على الدين واللغة ومتطلبات الحداثة السياسية. ومن ثم، فإن القراءة التي يمدنا بها نقد الخطاب الاستعماري هي نوع من «تفكيك» الوجود الفرنسي في الجزائر والأنظمة التي أقامها، والبحث في الوقت ذاته عن بديل سياسي واجتماعي وثقافي من رحم التجربة الحديثة في جميع تعبيراتها ومستوياتها. فالدولة في هذا البحث ليست مطلوبة لذاتها، من حيث التعريف والخصائص والوظائف التي تقوم بها كوحدة سياسية جديدة.. بل ما قصده البحث في المنطلق والغاية هو محاولة العثور على مكونات الدولة ومقتضياتها في سياق الصراع/ الحوار بين طرفين يتبادلان النفي والتشديد على مستوى التاريخ والفكر الإنساني المتقدم. من هنا، فإن إشكالية البحث تتعلق

بموضوع غير واضح بشـكل كافٍ، ويتعيّن إبرازه وجلوه مع كل خطوة، عندما نعرض لنصيب كل تنظيم من تنظيمات الحركة الوطنية ونوعية مساهمته على طريق تكوين الدولة الجزائرية الحديثة.

أما الأفق الذي يفتحه البحث في هذا المجال (مجال دراسة تاريخ الجزائر) خلال الحقبة الاستعمارية، فهو محاولة تجاوز الرؤية التي تقارب موضوع الحركة الوطنية كتيارات ونزعات وتشكيلات تكاد تكون مستقلة وليس لها توجّه عام يضبطها؛ إذ كانت الرؤية التجزيئية مسؤولة عن تشرذم الوضع العام الجزائري بعد الاستقلال، إن على مستوى فهم تاريخ الحركة الوطنية، أو على مستوى تطبيق نظام الدولة الجزائرية الحديثة كثمرة معقولة لنضال سابق تم على مستوى الوعي والحركة والبنية الاجتماعية، وساهم الجميع فيه.

انتظم الجميع في التعلق بالوطن الجزائري من دون أن يصل إلى صوغ بديل أيديولوجي سياسي كامل يستوعب الجميع ويقبل به الجميع أيضًا؛ فالأغلب أن الوطنية كانت عند مستوى الثقافة الشعبية ودون الثقافة العليا أو العَالِمَة. ولعلّ هذا ما يفسر لنا الخلاف المصيري الذي نشب داخل حركة انتصار الحريات الديمقراطية عندما اعترفت لاحقًا أنها لم تفطن إلى ضرورة بناء مرجعية أيديولوجية متجددة تتسع للجميع ويصنعها الجميع أيضًا، حتى تحظى بالقيمة العمومية وتخرج من دائرة الغوغائية إلى الخطاب الوطني الحقيقي: تعريف الوطن وفق مقتضيات العصر الجديد. لكنها بدلًا من ذلك استخدمت اللغة الفرنسية لمناهضة الاستعمار وغابت اللغة السياسية التي يجب أن تخاطب بها الجماهير. أما الحركة الإصلاحية الدينية فتحدثت عن نفسها بلغة عربية كلاسيكية، لم تمتد إلى التعبير عن عمق الأرياف والصحارى والضواحي، فضلًا عن عدم قدرتها على بلورة لغة تداول للسياسة والاقتصاد والأيديولوجيا إلا في حدود الإرهاصات الأولى.

كان السياق الذي عاصرته الحركة الوطنية الجزائرية سياقًا تعدديًا، إن في تاريخها الخاص أو في صراعها مع السلطة الاستعمارية، وبناء عليه كان

التنوع والاختـلاف هما الحالة الممكنة، لا الخطـاب الواحد. كما كان ينقص الحركة الوطنية آليـة ديمقراطية لتحقيق النظام اللائق بالشـعب الجزائري، أي الديمقراطية كمفهوم إجرائي وعملي حيادي تحتكم إليه في صراعها مع السلطة الاستعمارية من أجل استعادة السلطة في جميع تجلياتها ومظاهرها. لذا عبّرت الحركة الوطنية في هذا الجانـب عن تنوع المواقف والآراء، الأمر الذي أضفى عليها - كما يسـتخلصه البحث العلمي - طابعًا تعدّديًا وليس خطابًا واحدًا، أو سلطة الفرد أو الاستعمار، فكان الاختلاف الخاصية التي لازمت سعي الحركة الوطنية لوضع نظام حكم جمهوري في الجزائر.

برهنـت التجربة التاريخيـة للحركة الوطنيـة ضد الاسـتعمار، في نهاية التحليل، أن الاسـتعمار ليس منظومة من الإجراءات القمعية فحسب، وهذا ما هو مشهور عنه، لكن الاستعمار في العمق هو أيضًا كابت لتطلعات الشعب نحو الحرية والاستقلال ومثبط لوعيها بمؤسسات الدولة المدنية الحديثة التي كانت مضمرة في مشاريعه وسياسـاته، وحاولت الحركة الوطنية الإفصاح عنها بقوة الوعي السياسي، ثم بقوة السلاح. والتعريف الذي يمكن أن ننتهي إليه في هذا الصدد هو أن الاستعمار منظومة قائمة على نفي معالم الحداثة السياسية عندما تعني الدولة الحديثة، وأن الحركة الوطنية هي سـيرورة التنفيس عن الاحتقان السياسي والاجتماعي التاريخي والنفسـي المتراكمة عبر الحرمان والمتكدسة في مخزون وعـي المجتمع الجزائري ولاوعيه طوال الوجود الفرنسـي. ويُعَدّ التحرر الذي حققته الحركة الوطنية بمختلف أطيافها تحررًا من الكبت النفسي والمعنوي قبل التحرر السياسي والاستقلال.

لا يغرب فـي النهاية عن أفق هذا البحث أننا حاولنـا، بقدر ما توافر لدينا من أرشيف ووثائق، أن نترجم خطاب الحركة الوطنية الجزائرية إلى العربية من أجل دراسـته ومعالجته ضمن الفضاء العربي الإسلامي لتاريخ الجزائر لما بعد الاسـتقلال الوطني، ومن ثم وَصْل هذا التاريخ بالعالم العربي؛ إذ نفد خطاب الحركة الوطنية الجزائرية الذي قاومت به الاستعمار باللغة ذاتها، وما عاد ثمة ما يبرر الاحتجاج بالنصوص الفرنسية في لحظة تاريخية مفارقة لعصر الاستعمار

وتاريخ مقاومته. فأجيال الباحثين الجدد، خصوصًا الشـــباب المتعلم، يريد أن يفهم التاريخ في فضائه الجديد والتعرّف إلـــى نصوص الحركة وفق اهتمامات الجيل الراهن ولحظته التاريخية، ومن ثم الابتعاد عن إعادة إنتاج التاريخ نفسه في مواجهة حقائق مغايرة لـــه. وحاولنا في هذا البحـــث أن نفكر في موضوع الدولة ومؤسســـاتها من داخل الثقافة العربية التي لا تناهــض بالضرورة ثقافة التاريخ الفرنسي في الجزائر، لأننا ما عدنا طرفًا في صراع الأمس الاستعماري.

مقدمة

باتت الدول هي من تصنع التاريخ في الأزمنة الحديثة والمعاصرة عمومًا، لا بل أصبحت الدولة القومية هي العنوان الكبير والدليل الواضح على انتقال التاريخ ذاته من مرحلة إلى أخرى. فالدولة تعريفًا، هي حداثة سياسية، بمعنى أنها نقلت التاريخ من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، وما ينطوي عليه من قسمات وخصائص جديدة، خاصة عندما وُضعت الاعتبارات القومية موضع تقويم جديد، بُنيت على أساسها كيانات سياسية جديدة، مثل: الدين واللغة والحدود الطبيعية والتاريخ المشترك، وليس أخيرًا الجغرافيا الاستراتيجية. كما أن التاريخ هو سجل حوادث الماضي وتحليلها ودراستها في الحاضر، بقصد تجديد الرؤية أو تصحيح أخطاء أو توكيد حقائق من أجل تفاديها في المستقبل. وربما هذا ما يعطي المعنى الصحيح للتاريخ الذي لا يقتصر على الحاضر كبَعْد - ماضٍ، بل تتلازم عند البحث التاريخي الأبعاد الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. فالتاريخ، كما يرى المؤرخ والمفكر الفرنسي بيير نورا (P. Nora)، هو دائمًا إعادة بناء إشكالي غير مكتمل لما أصبح غير موجود أصلًا، وأن البحث يبقى خاضعًا دائمًا لتقويم أهل الاختصاص والدوائر الأكاديمية والعلمية الساهرين على صيرورة تاريخ الأمة الخاص، وهو ما يضفي أهمية أخرى على البحث التاريخي، عندما يعبّر عن صلة النتائج بالوقائع، والتطلع إلى التجديد والتصحيح والتغيير كذلك. فقد كان المؤرخ الفرنسي الكبير جاك لوغوف (J. Le Goff) يولي دائمًا اهتمامًا كبيرًا لمسألة الهيئات العلمية والمهنية التي تهتم بالتاريخ، والتي يجب أن يحرص الباحث على منحها قدرًا كبيرًا من الاهتمام، كهيئات متابعة شأن التاريخ من حيث التقويم والمناقشة والحوار.

إن الموضــوع الذي نَرُوم تعقبه وســبر ماضيه هو الدولــة، وكيفية تعامل النخبــة الوطنية معهــا، خاصة مع مطلع القرن العشــرين، بعــد انخراط بعض الجزائريين المســلمين في النضال السياســي والاجتماعي وامتلاكهم قدرًا من الوعي لمفهوم المؤسسات العامة والدولة في مدلولها الحديث (**تنظيم الجزائر الفتاة عام 1912 وبداية الحد التاريخي لهذه الدراسة**)؛ إذ تبلور وعي مجموعة مــن الجزائريين بقضايا ومســائل سياســية واجتماعية، وحاولــوا التعبير عنها بالوسائل التي أتاحتها تجربتهم في البحث عن الدولة الحديثة في الجزائر خلال الوجود الفرنسي.

تميــز تاريــخ الجزائر تحــت الاحتلال الفرنســي بوصفــه تاريخ صراع مؤسســات الدولة الفرنســية مع خطاب الحركة الوطنية في مدلولها الواســع الرامي إلى تحقيق حق المســلمين الجزائريين في إدارة الشأن العام؛ فقد حفل هذا التاريخ بالصراع المســلّح والسياســي والثقافي، حتى فــي اللحظات التي كانت تبــدو فيها الحياة عاديــة، أو في حالة من الأمن والســلم (pacification)، بحسب تعبير المحتل، لأن هذه اللحظات كانت تَمُور بنزاع داخلي بفعل النزعة الاحتلالية التي لا تحل المشــكلات والأزمات بقدر مــا تفاقمها. ولعلّ هذا ما يفســر لنا النهاية المأســاوية التي خلص إليها الوجود الفرنسي في عام 1954: حرب مدمّــرة للجانبين، انتهت إلى حالة من الانفصــال المطلق (**نهاية الحركة السياسية، ونهاية الحد التاريخي لهذه الدراسة**).

يتبين باســتقراء التاريخ السياسي لفترة الاحتلال أن المســألة التي كانت مضمرة وتُحرّك مساعي رجال الحركة الوطنية هي الدولة بما تَغْنِيه من مؤسسات اقتصادية وسياســية واجتماعية ومن إطارٍ للهوية. ولم تكن السياســة الفرنسية مجرد برامج ومشــاريع وخطط معزولة عن السياق العام، إن في الجزائر أو في المتروبول أو في العالم أيضًا؛ فقــد كانت الجزائر تتلقى أصداء قرارات الإدارة العليا في باريس، وما كانــت تقوم به الحكومة العامة فــي الجزائر، ومع نهاية

الحرب العالمية الأولى، صار للفعل الأهلي تأثير أيضًا في حكومة باريس[1].

أولًا: أهمية موضوع الدولة الجزائرية في البحث التاريخي

- لا شك في أن لموضوع الدولة في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر أهمية بالغة، لما يوفره من إمكانية البحث في صُلب هذا التاريخ، وذلك عندما يجد الباحث نفسه يتعقَّب مراحل الحركة الوطنية الجزائرية وحِقبها، وصلتها بالوجود الفرنسي من خلال فكرة الدولة، أو ما في حكمها ومعناها: السلطة والأمة والمجتمع والأهالي والشعب والإدارة والمؤسسات والنظام... إلخ. كما أن موضوع الدولة يقرّب الباحث من الروح العلمية والموضوعية والمنهجية الأكاديمية، فضلًا عن الحيوية التي ترافق الباحث طوال فترة إعداده البحث، وذلك عندما يجد نفسه ملازمًا للسياق الزمني والمعرفي الذي يجب أن لا ينقطع عنه، بمعنى أنه مشمول بديمومة الدولة التي يعيش فيها، ويحاول في الوقت ذاته البحث عن مكوناتها التاريخية[2]. بهذا المعنى يقول المؤرخ

(1) يوضح المؤرخ الفرنسي أندريه نوشي حالة التعقيد والتلازم البيني التي أضحت عليها وضعية الجزائر في صلتها المتروبولية، بسبب الفعل الاستعماري، على النحو التالي: «كان تاريخ الجزائر، خلال القرن العشرين، على نقيض تام لما كان عليه في القرن التاسع عشر. فقد أدّى الاستيلاء على مدينة الجزائر إلى انطلاق عملية استعمار شامل لأرجاء معمورة الجزائر، بينما حملت الحرب العالمية الأولى التي دشنت تاريخ القرن العشرين، معها سلسلة من الظواهر، لا صلة لها بما ساد في الماضي. فالظواهر الجديدة مثلها مثل الفعل الاستعماري، صارت مركّبة ومعقدة، طاولت ليس فقط المجال السياسي، بل المجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي أيضًا». André Nouschi, *L'Algérie amère: 1914 - 1994*, *Méditerranée-Sud* (Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995), p. 8.

(2) بهذا المعنى يمكن إدراج الكتابات الأولى لباحثين وعلماء جزائريين عن التاريخ الجزائري، كما فعل مثلًا الشيخ مبارك الميلي وأحمد توفيق المدني وعبد الرحمن الجيلالي، فكلهم كانوا مدفوعين في سياق الوضع الاستعماري إلى صناعة التاريخ الوطني للجزائر. كتاب الشيخ مبارك الميلي، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**، هو جزء من مشروع الإصلاح العام من أجل بلورة الوعي الوطني من خلال إبراز ملامح الوطن الجزائري وقسماته كمقدمة لاستعادة الاستقلال التاريخي له، خلافًا للاستعمار والمدرسة الاستعمارية في كتابة التاريخ. فالمؤرخ بهذا المعنى هو حامل تقاليد الأمة واهتماماتها وقادر على صناعة تاريخها أيضًا. انظر: مبارك بن محمد الميلي، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**، تقديم وتصحيح محمد الميلي، 3 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د. ت.])؛ أحمد توفيق المدني، **كتاب الجزائر: تاريخ الجزائر إلى يومنا هذا وجغرافيتها الطبيعية والسياسية وعناصر سكانها ومدنها ونظاماتها وقوانينها ومجالسها والحالة الاقتصادية والعلمية والاجتماعية** (الجزائر: المطبعة العربية، [1931])، وعبد الرحمن بن محمد الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام**، 4 ج، ط 7 (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1994).

الفرنسي المعاصر جيرار نواريال: «إن المعارف التي يعدّها وينتجها مؤرخ العالم المعاصر، لا تمثّل في حقيقة الأمر إلا شكلًا من أشكال معرفة الماضي، الحاضر دومًا في الوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه المؤرخ»[3].

- عندما يكون موضوع الدولة ماثلًا في البحث، نستطيع أن نمتحن مدى صدق السلطة الفرنسية في مشاريعها الرامية إلى تعميم فكرة المؤسسات العامة على سائر السكان في الجزائر، عبر التشريعات والمراسم التنفيذية، وقرارات الإدارة وثقافة الدولة. كما أننا نستطيع التأكد من مدى قدرة وجدان الأهالي الجزائريين وعقليتهم على استيعاب أفكار الدولة المدنية الحديثة ومؤسساتها عندما يطالبون السلطات الفرنسية بتحسين أوضاعهم العامة.

- يُفصح تَمَثّل فكرة الدولة كموضوع بحث تاريخي، من خلال تتبّع الأوضاع في الجزائر، عن الفجوة التي فصلت بين الجزائريين ومؤسساتهم، ويُفسر لنا في الوقت ذاته سبب وصول الأوضاع إلى ما وصلت إليه في عام 1954، فنستطيع أن نقف على مدى توافر الخطاب الوطني على مقومات المؤسسات التمثيلية وثقافة الشأن العام، وكيف أن الدولة مثّلت خلفية تفكير النخبة الوطنية، كما كانت أيضًا مشروعًا للسلطة الفرنسية، بمعنى أن الدولة كانت بنية منتظرة[4] يتطلع إليها الجميع، ويتوق إلى تحقيقها جميع الفاعلين في الحياة السياسية والاجتماعية والمنظّرين لها على مستوى الفكر والأيديولوجيا. بناء عليه، يظهر أن المعيار الذي يقاس به تحقق التنمية والتطوّر ومسايرة الواقع، هو كيفية التجاوب مع مؤسسات الدولة في مدلولها الواسع، وفي كيفية نقد

---

(3) Gérard Noiriel, *Qu'est ce que l'histoire contemporaine?* Carré histoire; 41 (Paris: Hachette, 1998), p. 4.

(4) فكرة البنية المنتظرة استخدمها المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف لوصف الوضع التاريخي في آخر مراحل العصر الوسيط الذي كان ينتظر وضعا جديدًا، وسادت فيه حالة من الترقب. كان الجميع يتطلع إلى اجتراح عصر جديد، وُصف في ما بعد بعصر النهضة الأوروبية؛ فقد استقرت الفكرة وصارت بنية منتظرة لما سيتمخض عنه آخر العصور الوسطى. ولعل هذا ما يمكن أن نلحظه في تاريخ الجزائر، خلال فترة الاحتلال، حين سيطرت فكرة الدولة على وعي النخبة الجزائرية ولاوعيها، وعلى السلطة الفرنسية أيضًا، ولكن فاتها تجسيد ذلك في الواقع، بعد أن تلكأت في تطبيق الإصلاحات الضرورية.

منظومة السلطة الحاكمة وإصلاحها عندما يكون المقصد النهائي هو البحث عن لحظة تماهي الشعب مع السلطة، وأن السلطة هي الشعب الممثّل بحق وصدقية في مؤسساتها، والمعبّر عن قيمة الدولة والوطن وحيويتهما.

- يكشف التركيز على الدولة كوحدة سياسية، بما هي مؤسسات ومشاريع وبرامج للتنمية والاستقلال، عن نوعية تفكير الجزائريين في قضايا واضحة وعملية وواقعية؛ فقد غلبت على تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية البحوث والدراسات التي ترمي إلى التصنيف الأيديولوجي والثوري والإصلاحي برسم استحقاق السلطة والوطن، غير أن مفهوم الوطن في الثقافة السياسية يتسع لجميع التيارات والتوجهات، وإلى الاختلاف السياسي والأيديولوجي والفكري لجميع الحركات على اختلاف تعبيراتها ومبادئها. وأفضل سبيل إلى معرفة ذلك هو البحث التاريخي الذي يستقطب الجميع في إطار فكري أو موضوع مثل الدولة والوطن والأمة والهوية[5]؛ فمن طبيعة هذه الاعتبارات والمقوّمات والمسائل أن تدفع الباحث إلى تلمّس مساهمة جميع الأطراف فيها[6].

ثانيًا: في المقاربة والمنهج

- يندرج هذا البحث في المقاربة الجديدة لكتابة التاريخ في العصر الراهن، وهي المقاربة التي ترمي إلى محاولة استيعاب جوانب العالم ووقائعه

---

(5) هو أهم الكتب التي توضح علاقة التاريخ بالدولة والأمة والمجتمع، وضرورة الوعي بحقيقة التلازم بين الباحث وموضوع بحثه، وكان أيضًا رائدنا في هذا البحث كتاب جيرار نواريال: مقدمة في السوسيو- تاريخ، البحث التاريخي الذي ينظر إلى التاريخ كأثر من الماضي لا زال يحتفظ براهنيته في الحاضر عندما يستدعي لا المستوى الاجتماعي فحسب بل الأنثروبولوجي والنفسي أيضًا. كما أن الخطاب أو الحدث التاريخي لا يصوغه أو يصنعه واحد من الأفراد، بل تصنعه وتصوغه معه الجماعة حتى تلك الأطراف التي كانت معارضة له. انظر: Gérard Noiriel, *Introduction à la socio-histoire*, Repères: histoire: thèses & débats; 437 (Paris: la Découverte, 2006).

(6) في هذا الصّدد أيضًا، يقول الباحث جيرار نواريال: «لا يمكن فهم تاريخ الأمم الحديثة إذا لم نربطه بتاريخ الدولة (...) فطوال القرنين الماضيين، كان المناضلون يكافحون من أجل مبدأ الوطنيات والقوميات. وقاتلوا من أجل أن تكون أمتهم مؤطرة ومحمية بالدولة. كذلك المجموعات الوطنية ذات السيادة، لم تظهر وتدوم إلا عندما اتخذت شكل «الأمم/ الدول»، انظر: Gérard Noiriel, *État, nation et immigration: vers une histoire du pouvoir*, Socio-histoires (Paris: Belin, 2001), p. 144.

وحوادثه في أفق شامل يستحضر جميع تواريخ الحضارات والثقافات، ويعيد إليها اعتباراتها المفقودة، ومنها حضارات الشعوب والأمم التي خاضت حركات تحرر ضد الاستعمار الأوروبي، وبرهنت من خلال ذلك على وجود رصيد تاريخي وحضاري حفّزها على التصدي للفعل الاستعماري والتخلص منه. وبتعبير واضح وموجز، يندرج هذا البحث، من حيث الرؤية والمنهج، في إطار الجهد العلمي الذي تنكبّ عليه مجموعة من المؤرخين في ما يُعرف بـ «التاريخ العالمي» (World History)، أو التاريخ الشامل/ العام/ الكوني، كما تُرجم إلى الفرنسية Histoire globale[7]. ومضمون هذا التوجه هو أن الحضارات لها أصول، وأنها جاءت من روافد ومصادر سابقة عليها. وعلى البحث التاريخي والتحليل العلمي أن يتعقبا أصول الحضارات والثقافات ليقفا على مدى مساهمة اللاحق إلى السابق وقدره. فالحضارة الحديثة ليست غربية ولا هي أوروبية في التعبير المطلق، بل لها أصول في العصر الوسيط الإسلامي، ولها امتداد في الفكر اليوناني الذي كان شرقيًا في عصر عطائه الفكري العظيم، علاوة على أن الحضارة الأوروبية الحديثة لم تكتسب الصفة الغربية، إلا بعد وصول القارة الأميركية (العالم الجديد)، إلى الحياة الدولية الحديثة والمعاصرة.

كان العالم، طوال القرن العشرين، يتوق إلى إدراج وحداته السياسية في أفق إرساء قواسم مشتركة لبناء المجتمع الدولي، القائم على أساس الدولة القومية. ولعلّ أبرز مظاهر الحداثة السياسية التي حققتها الحركات الوطنية هو تعديل مسار التاريخ الأوروبي إلى تاريخ عالمي وإنساني[8].

---

(7) يمكن أن نرصد مجموعة من الكتابات التي تبنّت هذا التوجه وحاولت أن تؤصله كمنهج ورؤية لكتابة تاريخ العالم المعاصر لدى جميع الأمم والمجتمعات والشعوب. انظر Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation* (Paris: la Martinière, 2004); C. Grataloup, *Géohistoire de la mondialisation, le temps long du monde*, Collection U. Géographie (Paris: A. Colin, 2007); Gérard Chaliand, *Guerres et civilisations: de l'Assyrie à l'ère contemporaine* (Paris: O. Jacob, 2005), et Thierry Camous, *Orients-Occidents, vingt-cinq siècles de guerres* (Paris: Presses universitaires de France, 2007).

(8) يقول في هذا الصدد المؤرخ البريطاني المعاصر إريك هوبزباوم: «لا يمكن كتابة تاريخ العالم الحديث إذا لم يكن عالميًا في غرضه». انظر C. A. Bayly, *La Naissance du monde moderne: 1780-1914*, traduit de l'anglais par Michel Cordillot; [préface d'Éric Hobsbawm] (Paris: les Éd. de l'Atelier; «Le monde diplomatique», 2007), p. 14.

كما كشـف، من ناحية أخرى، عن أن التمادي في التعلـق بالوطنية والرقي بها إلى الأيديولوجيا المطلقـة، في إطار الصراع بيـن المصالح الأوروبية، أديا إلى حدوث كوارث بشـرية، مثل النازية والفاشـية والأنظمة الشـمولية المنغلقة، التي صارت عاجزة عن مسـايرة المفاهيم الجديـدة، ومنها تطور مفهوم الوطنية ذاته.

- تطاول نظرتنا إلى الحركة الوطنية الجزائرية، في هذا البحث التاريخي، جميـع التشـكيلات والتنظيمات والشـخصيات الحـرّة التـي حملت فكرة الدولة وسـعت إلى تحقيق نظام سياسـي اجتماعي يليق بالسكان الجزائريين، ويسـاعدهم على الرقي المادي والمعنوي، كما تجلّى فـي العديد من البيانات والتقارير والمنشـورات(9) التي صـدرت عن الحركة الوطنيـة. فالرؤية تطاول هؤلاء جميعًا، في مختلف مراحلهم التاريخيـة، مهما تنوعت أو تناقضت. فقد كان قدر الجميع أن يتعاطوا السياسـة، ولو من موقف ردة الفعل، لأن السياسة كتصرف قانوني وعام كانت حكرًا على السلطة الفرنسية المنوط بها سلطة تقدير ما هو شـرعي وما هو غير شرعي. ولذا اتسـم تصرف الحركة الوطنية بالسمة السياسية، بالمعنى الذي يشير إلى رفض الظلم والإجحاف والحيف الاجتماعي والسياسي. فمهما كانت مواقف الأطراف الأهلية، فإنها تعبير سياسي عن وضع «عمومي» (publique)، بالمعنى الذي يشير إليه القاموس السياسي الحديث، أي إنه موقف يتضمن البُعد الاجتماعي العام الذي يسـتدعي السياسـة لأنه يطَاول

(9) هذه هي رؤيتنا لتاريـخ الحركة الوطنية عمومًا وكما نفكّر فيها. غيـر أن البحث يقتصر على أهم التنظيمات التي اسـتوعبت جميع التيارات وساهمت نوعًا ما في مسار تحقيق الدولة الوطنية: حزب الجزائر الفتاة، نجم شـمال أفريقيا/ حزب الشـعب الجزائري/ حركة انتصار الحريـات الديمقراطية، الحركة الإصلاحية (جمعيـة العلماء)، الاتحـاد الديمقراطي لأحبـاب البيان والحريـة. وأما الحزب الشيوعي الجزائري، فلم يسـتقل بخطاب خاص، بل تماهى منذ البداية، وفي السـياق، وفي النهاية مع أطروحات الحزب الشيوعي الفرنسـي وأيديولوجيته، ولم يستطع التخلص من عبئه، وبقي حريصًا على التجربة السوفياتية، ويفضل المسـألة الاجتماعية على المسألة الوطنية التي لم تظهر عنده إلا في الأعوام الأخيرة من عمر الحركة الوطنية، بعد ما شـغلها حزب الشـعب الجزائري/ الحركـة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية.

جميع الأهالي. إلا أننا نسلّم، في الوقت ذاته، بأن خطاب مطالب الحركة الوطنية لم يكن يستند إلى نظرية واضحة في شأن الدولة المنشودة، تعزّزها التجربة التاريخية. كما أن تفكيرها في مسألة الدولة أو نظام الحكم اللائق بالشعب الجزائري لم يكن تفكيرًا عميقًا ولم يخلّف نصوصًا كبرى تعزّز التوجه وتؤطر أيديولوجيا النخبة والمجتمع[10].

– اتساقًا مع الفقرة السابقة، فإننا نعتمد المنهجية التي تنص على أن التاريخ ووقائعه، وكذلك مواقفه، لا يشرحها الماضي فحسب، بل التاريخ اللاحق أيضًا، أي ما بعد الحادثة أو الموقف. والتاريخ اللاحق يخلع المعقولية بصورة أبعد على معنى ما تطورت إليه الحوادث والأفكار؛ فالمعروف أن الحركة الوطنية كان محورها الأساس، الذي من أجله عبّرت عن نفسها بأنها حركة وطنية، هو التعلق بالوطن وبالأهالي، والتطلع إلى نوع من الحكم اللائق. وللوقوف بشكل واضح على معنى فعل الحركة الوطنية، يجب أن نطّلع على التاريخ اللاحق لبداية المقاومة السياسية، أي الوعي بحقيقة الدولة المدنية الحديثة، كما أن البحث التاريخي يتم بعد الواقعة، وذلك عندما تتوافر للباحث مسافة زمنية كافية لمعالجة موضوعه، وهنا معنى أهمية التاريخ اللاحق. فالمسافة النقدية تسمح له بإعادة بناء تاريخ موضوعه وفق الوثائق والأرشيف والمواد الأولية وأدوات ومناهج ومقاربات البحث

(10) في معنى هذا الفراغ أو النقص في النصوص الأيديولوجية وعلاقتها بالتنمية والوعي السياسي وبناء الإنسان، يقول المفكر الجزائري عبد الله شريط: «إن معركة تغيير الإنسان بين العلماء المسلمين قبل الاستقلال، وقادة الأحزاب السياسية في الجزائر، هي في الواقع المرحلة الأولى في إثارة المشكلات الأيديولوجية وبناء الإنسان بين المثقفين منذ الأربعينيات إلى اليوم (1981). ولكن عدم تقدم الفكر الأيديولوجي بعد ذلك، كان له تأثيره السلبي على تطور فكرنا السياسي قبل أن يصبح تأثيره هذا أوضح في ميدان التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، منذ ما قبل الثورة المسلحة إلى ما بعد الاستقلال». عبد الله شريط، المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1981)، ص 78. والحقيقة أن صاحب هذا الكتاب يستند فيه إلى عشرين عامًا من الاستقلال، ومع ذلك، استمرت أزمة الاستناد إلى النصوص الفكرية الكبرى والمراجع الأيديولوجية المستوعبة لمسار التنمية الوطنية في جميع جوانبها ومظاهرها، لا بل زادت فداحة الأزمة، بعد العجز الكبير في إنتاج النصوص المرجعية التي صارت واضحة بعد صدور الميثاق الوطني في نسخته الثانية عام 1986.

العلمي. كما تسمح له المسافة النقدية، بنوع من الذكاء، بالتعامل مع الوثائق لاستشفاف معانٍ لإشكالية بحثه، وذلك بإبراز جوانب كانت غامضة أو مُبْهَمة. فمسألة الدولة، كما نطرحها في هذا البحث، لها تاريخ خاص، بمعنى أن الحركة الوطنية لم تطرحها بصورة واضحة منذ البداية، بل تعاملت معها كمسألة قَيْد التَّشَكُّل والتكوين مع نمو الوعي الوطني الجمعي، المؤسس للفعل العام.

– يسعفنا المنهج القائم على العلاقة البينية (interdépendance) والذي يستأنس بجميع المصادر والمواد والعناصر، وكذا الجوانب المختلفة التي ساهمت في الظاهرة، مثل البحث وتعلق الحركة الوطنية الجزائرية بنظام سياسي عام. فالفعل الثوري الأخير (الثورة التحريرية الكبرى 1954-1962) هو مطاف نهائي لما كان يختلج في وجدان النخبة الوطنية بعد أن أعيتها سياسة المطالب، إذ كان رفض السياسة الأهلية النظام الاستعماري قاسمًا مشتركًا لجميع التنظيمات والمنابر المعبّرة عن الأهالي والمجتمع المسلم. ومن ثم فمنهج العلاقة البينية يكشف عن الجوانب التاريخية والاجتماعية والثقافية، ليس للأهالي فحسب، بل للوجود الفرنسي أيضًا في جميع أبعاده وأصدائه. من هذا التلازم يجب تحليل المسألة التاريخية التي يتصدّى لها البحث، مثل «مسألة الدولة». كما ينأى بنا منهج العلاقة البينية عن القراءات التي تتم وفق خانات فكرية أو مواقف أيديولوجية أو رؤى تبجيلية شعبوية رديئة، لأنها تحاصر التاريخ وتصادره، بدلًا من أن تحرره وتصححه باستمرار لفائدة الحقيقة والوعي الحديث. وهكذا، فمسألة الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية ليست سردًا كرونولوجيًا لحوادثه، بقدر ما هي تفكير في مختلف القضايا التي انطوت عليها، علاوة على محاولة الفهم ورفع مفارقات التجربة الاستعمارية طوال الحقبة التي يتسع لها البحث (1912 - 1954). ولعلّنا لا نضيف جديدًا إذا قلنا إن العلاقة بين تاريخ الحركة الوطنية والوجود الفرنسي منصهرة في رحم التاريخ الحديث، بحيث تظهر الحركة الوطنية بمنزلة النفي التاريخي للاستعمار.

ثالثًا: إشكالية البحث وإطاره

- عادة نطرح في الدراسات والبحوث والمعالجات العلمية الجامعية إشكاليات عندما نروم البحث في قضايا ومسائل معيّنة. والإشكالية هي الإطار النظري الذي تُبحث فيه أسئلة الموضوع وتُدرَس، كما أنها محاولة لصوغ نظرية في موضوع محدد. وعندما ننتهي من البحث، نعود مرة أخرى إلى السؤال الأساس الذي انطلقنا منه، كما ورد في خطاب الحركة الوطنية الجزائرية، ونعني به مسألة الدولة، ونفحصه من خلال المسار التاريخي للحركة الوطنية في علاقته بالفعل الاستعماري لنكشف عن جانب أو أكثر، من جوانب تأثر النخبة الوطنية بمفردات القاموس السياسي الفرنسي الحديث، لكنه يدل في الوقت ذاته على وجه الحداثة السياسية للخطاب الوطني، الذي حاول التعامل مع المصطلحات في مضامينها الحديثة، مثل: La question nationale, la question indigène, la question sociale, la question coloniale, la question de la citoyenneté dans le statut.، ومن ثم استطاع أن يحل الإشكالية برُمّتها خلافًا للسياسة الاستعمارية.

- إن إشكالية أو مسألة الدولة، كما نطرحها في هذا البحث، هي من المسائل التي يقتضيها علم التاريخ في آخر تطوراته، عندما يوصي بضرورة الحفر الجينالوجي في التراث التاريخي انطلاقًا من قضايا ومسائل معاصرة. وبتعبير صريح وواضح، نسعى إلى الحفر الأنثروبولوجي والثقافي في محاولة للعثور على حل من حلول الأسئلة التي تطرحها الأوضاع الراهنة[11]. فللدولة صلة قوية بالأنثروبولوجيا، باعتبار أن عنصر الإنسان فيها حاسم، إنْ على مستوى تَشَكّل السلطة أو على مستوى ممارستها. وبما أن التاريخ هو أنثروبولوجيا الماضي، كما صرنا نعرف اليوم، فإن أفضل طريقة لمعرفة التاريخ هي البحث عن الموضوعات التي أنجزها الإنسان أو ساهم فيها مع عوامل أخرى. فالدولة هي شبكة من العلاقات قِوَامها مجموعة من السلطات، تفصح عن نفسها في إطار

---

(11) يضيف أستاذ التاريخ المعاصر ج. نواريال: «للتاريخ المعاصر صلة قوية بالذاكرة الجماعية، إذ تقوم الجماعات مثل الأحزاب والأمم وغيرها ببنائها باستمرار وفق حاجاتها الراهنة»، أنظر: Noiriel, *Qu'est ce que l'histoire contemporaine?* p. 14.

الجدل الذي تقيمه مع التاريخ بما يحفل به من عناصر فاعلة، خاصة دور الشعب وتحوّل مستوى وعيه وتغيّره، وكذا النخب وقدرتها على التواصل والتفاعل مع نوازل الأوضاع ومستجداتها. فالدرس الأنثروبولوجي (خاصة في مسألة الأهالي والمواطنة والدين الإسلامي) يوضح - من جملة ما يوضح - أن التاريخ يتقدّم بوعي أو من دون وعي الأشخاص والمؤسسات التي تصنعه، معنوية أكانت، مثل الأفكار الكبرى والتقاليد والدين والعادات والأساطير، أم مادية، مثل النشاط المالي والاقتصادي ووسائل تحصيل الإنتاج والمعاش.

- الحركة الوطنية حركة تاريخية معقدة، تضافرت على وجودها اعتبارات معقدة أيضًا، تظهر عند التحليل التاريخي الذي يستأنس بالمسافة النقدية التي تفصلنا عن مرحلة الاستعمار الفرنسي: إن جميع التشكيلات الوطنية تكاملت في تحقيق المشروع، وبالتالي يعطي تاريخ الحركة الوطنية العامة معنى ومعقولية، ويحرر التاريخ الوطني من الرؤية التي تختزله في تيار معيّن أو في حادث محدد، أو تُؤْثِر شخصية على شخصيات أخرى، ولا يزال البحث التاريخي يكشف عن الجوانب الضائعة والمهملة منه. فالمناهج والمقاربات وأدوات البحث العلمي التي توفرها مراكز البحوث والدراسات في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، تساعد على قراءة جديدة للتاريخ، إن لم نقل إعادة تشكيله، كما يرى المؤرخ الفرنسي بيير نورا. فثمة جوانب أخرى غير تلك التي كانت تركّز عليها المدارس الوضعية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: تحليل الخطاب السياسي للنخبة المناضلة والفاعلة؛ ثقافة الجماهير اليومية؛ الذهنية والعقلية الجماعية للناس؛ رأس المال الرمزي للمجتمع؛ قدرة اللغة المحلية على التَّمَثُّل والتَّصور، خاصة قدرتها على استيعاب مفاهيم العدل والظلم والمساواة والمصلحة العامة والوفاق والتسامح... إلخ. وبفضل هذه المقاربة صار بمقدور علم التاريخ أن يضفي على الحوادث والمواقف والأفكار التاريخية الفهم والمعقولية.

- لا يتوخى هذا البحث محاولة التأريخ لمسار الحركة الوطنية الجزائرية كله، من عام 1912 إلى عام 1954، بقدر ما يحاول التقاط الأفكار والمواقف

التي تندرج في أفق صوغ إطار مؤسساتي يحكم الأهالي ويفصح عن مطالبهم، ويسعفهم كإطار تنظيمي حديث للتعبير عن وجودهم كمواطنين. وعلى هذا الأساس، يحرص البحث على قراءة جميع البرامج والبيانات والعرائض والمشاريع، فضلًا عن الكتابات الصحافية التي تقدّمت بها النخبة المناضلة إلى العمل السياسي والاجتماعي، وما تخلّلها من حوار ونقاش، علاوة على السّجالات والمماحكات بين الأطراف الفاعلة في الحركة وفي مواجهة الفعل الاستعماري. فالحركة الوطنية تندرج في سيرورة المدى الطويل الذي يسعى إلى تحقيق الدولة أو إقامة أفضل نظام سياسي عادل يلبّي حاجات السكان الجزائريين المتجددة. بناء عليه، فإن السؤال الجوهري الذي يؤطر البحث من البداية إلى النهاية، هو كيف استطاعت الحركة الوطنية الجزائرية أن تحقق مشروع الدولة، وكيف أخفقت السلطة الاستعمارية في الوقت ذاته في تحقيق هذا المشروع في الجزائر(12).

رابعًا: أهداف البحث

ما يجدر ذكره بداية هو أن الحركة الوطنية هي الوجه المناقض للاستعمار الفرنسي الذي أخفق في إرساء مؤسسات الدولة الحديثة في الجزائر. فمن وحي هذا التاريخ خاض المناضلون الجزائريون تجربتهم في تحقيق شرط الإمكان السياسي والاجتماعي للأمة الجزائرية، والسعي الحثيث إلى صوغ أفضل نظام حكم يليق بالأهالي. وكان مشروع الدولة قاسمًا مشتركًا لجميع

(12) هذا خلاف ما ذهب إليه الكاتب الفرنسي روبير آرون الذي كتب: «إن نهاية الجزائر الفرنسية لا تُعزى لا إلى الفرنسيين ولا إلى المسلمين، على الرغم من السياسة العمياء التي قادت البعض، أو التطرف الذي امتلك البعض الآخر. فالنهاية كانت آخر مرحلة انتهى إليها المسار التاريخي للعالم كلّه».
انظر: Robert Aron, *Les Origines de la guerre d'Algérie*, [avec la collaboration de] François Lavagne, Janine Feller et Yvette Garnier-Rizet, textes et documents contemporains (Paris: Fayard, 1962), p. 8.

إن مثل هذا الحكم يجرّد مقاومة الحركة الوطنية من الوعي المتواصل مع التاريخ، والمتطلع إلى تحقيق مؤسسات الدولة الوطنية الحديثة، والتي هي الإطار الأكثر ملاءمة للتعبير عن هذا الوعي ومقتضياته. فالنخبة الوطنية في جميع تكويناتها وتعبيراتها، سعت منذ البداية إلى ما لا تريده السلطة الاستعمارية التي ترمي إلى تحقيق ما لا يمكن تحقيقه في الزمن الإمبريالي للاستعمار.

الحركات الوطنية في العالم التي انخرطت في النضال من أجل تحقيق أبرز تجليات الحداثة السياسية: الدولة/ الأمة.

نعالج في هذا البحث موضوعًا تاريخيًا يتعلق بالحركة الوطنية الجزائرية، ومثل سائر الحركات الاستقلالية في العالم؛ فقد اتسمت بالحركية والتّحول والتّغير. فهي لم تتوقف عند مستوى واحد من الوعي، ولذا يجب دراسة الحركة الوطنية في لحظات تطورها وتحوّلها، على الرغم من أن الخطاب الاستعماري حاول دائمًا أن يحبس المفردات والنّعوت عند مدلولاتها الأولى التي استعملها مع بداية الاحتلال. ولعلّ هذا ما حثنا على إعادة النظر ونقد الأيديولوجيا الاستعمارية وفحص قاموسها السياسي، حتى نتمكّن من الإمساك بالأوضاع الحقيقية التي صارت عليها المقاومة السياسية. فالدوائر الرسمية الفرنسية، من خلال خطابات الحكام ورجال الدولة في الجزائر وفي المتروبول، كثيرًا ما تشيد بالأعمال والإنجازات العظيمة التي رافقت وجودها في الجزائر، لكن، وهذا ما يمثّل المفارقة، بقيت الأوصاف والنعوت التي تُخلع على السكان المسلمين أوصافًا ومحددات دونية: الأهالي، العرب، المسلمين، القبائل، الرعايا... إلخ، أي في نهاية المطاف إنجازات لا يقابلها تحسّن في مركز المسلمين الجزائريين القانوني والإداري، فهم دائمًا دون المواطنة، وتحكمهم مدوّنة قوانين استثنائية تحول دون وصولهم إلى التماهي مع مؤسسات الدولة المدنية الحديثة.

هكذا، لا يفوتنا ونحن نعالج مسألة الدولة في تاريخ الحركة الوطنية، الوعي بمدى خطورة هذه المفارقة التي لازمت المشاريع والخطابات والممارسات الفرنسية في تعاملها مع الأهالي. فلا يلبث الأهالي أن يكتسبوا وعيًا جديدًا عند كل حادث أو واقعة جديدة، أكانت متعلقة بالحياة الدولية أم بالحياة المحلية. ولعلّنا لا نحيد عن الصواب إذا قلنا إن سبب انهيار الوجود الفرنسي في الجزائر هو: في لحظات تزايد الوعي السياسي لدى النخبة الوطنية وأثره في المجتمع، لم يقابل الجانب الفرنسي ذلك بما يلائمه من إصلاحات. أو بتعبير آخر، إن سبب إخفاق تجربة الاستعمار في الجزائر يعود إلى عدم

احتمال مشروع الدولة التعامل بخطين متناقضين، أو بوتيرتين مختلفتين، واحدة خاصة بالأهالي والأخرى تُعْنَى فقط بالمواطنين الفرنسيين.

أما الأهداف التي نتوخاها من الإشكالية العامة للبحث، فيمكن أن نرصدها على النحو الآتي:

- حصر أهم المسائل التي تمخضت عن العلاقة الجدلية بين نظام الحكم الفرنسي والحركة الوطنية، وما أضافته إلى رصيد تجربة بناء الدولة المدنية الحديثة.

- توكيد حقيقة أن الحركة الوطنية شملت توجهات وتيارات عدة وآراء مختلفة، استقطبتها فكرة البحث عن الدولة، الإطار الأنسب للتعبير عن الأمة الجزائرية. فقد كان الجميع مشمولًا بالتّطلع بوعي أو من دون وعي إلى فكرة الدولة الحديثة، كما ساهم الجميع، بهذا القدر أو ذاك بحسب ما سمح به موقعه في الحياة العامة ومركزه الاجتماعي، في بلورة جانب من جوانب الدولة الحديثة، ولو في مناهضة النظام الاستعماري، وذلك على الرغم من الصراعات والخلافات الداخلية. فالحركة كانت إطارًا للتجربة الوطنية العامة في جميع خلفياتها وتداعياتها وسياقاتها أيضًا، وراوحت المواقف وتغيّرت من المحافظ إلى الراديكالي، ومن المصلح الديني إلى ذي النزعة الوطنية... إلخ، وهو ما يعني، في نهاية التحليل، أن دوائر العمل الوطني كانت مرنة تسمح بالتنقل والتحول، من دون أن تعدم الأثر السابق، ولا القدرة على صنع الحادث اللاحق، فكان الجميع يراكم التجربة السياسية نحو قيام الدولة الحديثة.

- إن التعامل مع الحركة الوطنية، وهي في حالة حركة دينامية باتجاه المستقبل، ومن دون نكوص، يسعف الباحث بعدم السقوط في المغالطات والمفارقات التاريخية، كتلك التي تريد أن تُظهر آراء ومواقف وأفكارًا قبل أن تحين مقتضياتها وشروط إمكانها. ولعلّ المبالغة في التّحلي بالنزعة الوطنية في كتابة البحث التاريخي تفضي إلى هذا النوع من المغالطات، ومن ثم تشويه التاريخ بدلًا من معرفته؛ فمقاربة تاريخ الحركة الوطنية برسم تحقيق نظام

سياسي لائق بالمسلمين الجزائريين تسمح بظهور مستويات من المد والجزر، وما تخلل المراحل من فعل وردة فعل، وصراعات بين التشكيلات الوطنية نفسها، فضلًا عن وجود صراع مع المستعمِر ومع الواقع الاجتماعي المتخلِّف المتأتي من عصر التراجع العربي والإسلامي. وهكذا، فغموض أو عدم وضوح الفكرة في صورتها النهائية، لا يلغي أصلها إطلاقًا. وهذا ما حدا بنا إلى محاولة تبيّن مسألة الدولة في خطاب رموز الحركة الوطنية، منذ إرهاصاتها الأولى، وسياقاتها المختلفة، إلى أن تبلورت في شكل مشروع دستور عند فرحات عباس وتنظيمه «الاتحاد الديمقراطي لأحباب البيان».

- إثبات أن مفهوم الدولة الحديثة الذي انبثق عن النهضة الأوروبية، في بداية القرن السادس عشر، امتد إلى أقاليم وبلدان واسعة من العالم، وأصبح النظام السياسي الذي يجب أن تنتهي إليه جميع أنظمة الحكم المتآكلة، واستدعى هذا التطور التاريخي الكبير التَّحَلي بالثقافة السياسية الجديدة المواكبة لنظام الدولة/ الأمة. غير أن الاستعمار راح يوقف التقدم المتوالي لمفهوم الدولة الحديثة في المناطق التي احتلها، ومنها الجزائر، وتسبب في ظهور النزاعات الوطنية التي عمدت بدورها إلى محاولة تحقيق «الدولة المجْهَضَة». وهكذا، فمع مطلع القرن العشرين، قام الشبان الجزائريون، في إثر امتلاكهم الوعي الجديد، بالمطالبة بحق وصول الأهالي المسلمين إلى المجال العام والتعامل معه، وأشّر هذا العمل إلى بداية الطريق السليم نحو الدولة المدنية الحديثة.

خامسًا: دراسة في الأرشيف والمراجع

- الخصوصية التي لازمت تاريخ الجزائر، ولا سيما تاريخها الحديث والمعاصر، ظهرت في الإشكالات التي اعترضته، علاوة على التحديات الجديدة التي زادت من عمق المشكلة. فإذا كانت الدول التي جاءت في أعقاب الثورات الكبرى قد سارعت إلى كتابة تاريخها الوطني، وسجّلت بالتالي حقائقه ووقائعه كأفضل سبيل إلى مراكمة حوادثه العظيمة للوقوف

علـى حيثيات النصـوص السياسـية والفكريـة ومعانيها، ومدى مسـاوقتها لتطور مجتمعهـا، غير أن كتابة التاريخ الوطني الجزائـري لازمتها منذ البداية إشكالات، لعلّ أهمها:

- ازدواجية الذاكرة لمكان واحد.

- اعتماد أرشيف واحد لكتابة تاريخين.

- الفتور الذي انتاب مفاصل الهيئات العلمية ومراكز البحث والدراسات في حث الباحثين والدارسين على محاولة استيعاب الحوادث والنصوص ضمن ذاكرة المجتمع الثقافية.

- أُجري كثير من الدراسـات ضد بعض أطراف تاريخ الحركة الوطنية وصنّاعه، بينما نجد في الضفة الأخرى (فرنسـا) أن مراكـز البحث العلمي والتوثيـق لا تكفّ، في زمن قياسـي رائـع، عن إصدار سـيل متلاحق من البحوث والدراسـات والمذكّرات والرسـائل العلمية عن تاريخ الاستعمار الفرنسـي للجزائر[13]، وهي أفضت إلى رمي جزء كبير من الإنتاج الجزائري في الظل.

- لا غـرو أن كتابة التاريـخ تعتمد، أول مـا تعتمد، علـى الوثائق ذات القيمة التاريخية والعلمية، واسـتثمارها في إطار إشكالية واضحة، وإلا صارت المـادة الوثائقية مجرد ركام مهمَل وضائع، فالإشـكالية هي التي تمنح الوثائق

(13) بهذا المعنى يقول الباحث الجزائري العربي ولـد خليفة: «ويبدو لنا أن الجزائر من البلدان القليلة التي تسـتورد مصادر ومراجع ماضيها من خارج الوطن، إذ لحـد الآن لا تتوفر مكتباتنا، إلا في القليل النادر، علـى خزانة معرفية متكاملة، تصل إلى درجة التنظير (théorisation)، وترتقي إلى مسـتوى مدارس فكرية وابتكار منهجيات تتجاوز ردّ الفعل على ما يُنشـر وراء البحر والمحيط، ولا تتوقف عند التنويـه والتذكير بالأمجاد، وهو أمر مطلوب، وخاصة إذا تعلق الأمر بتضحيات شـعبنا وبطولات القادة الرّواد من رجاله ونسـائه، ولكنه لا يكفي لتأسيس بناء معرفي (إبسـتيمولوجي) قابل للتطوير والاتقان والتزاوج بين النظرية والتطبيق». محمد العربي ولد خليفة، الاحتلال الاستيطاني للجزائر: مقاربة للتاريخ الاجتماعي والثقافي: نحو تجديد الخطاب وإشراك الشباب (الجزائر: منشورات ثالة، 2008)، ص 10.

والأرشــيف القيمة العلمية وتبرر اســتخدامها[14]. أما في مــا يتعلق بالجزائر وتاريخها زمن الاحتلال، فإن الباحث يواجه، كما يرى محمد حربي، مصاعب كأداء لامتلاك الوثائق واســتثمارها، بســبب الطابع الســري لنشاط الأحزاب الوطنيــة الجزائرية، خاصة حزب الشــعب/ حــزب حركة انتصــار الحريات الديمقراطية، وبالتالــي صعوبة العثور على الوثائق والتأكــد من صحّة ما رُوِي ويُرْوَى شــفاهة عن حوادث الجزائر في تلك الفترة. ويقول حربي، استنادًا إلى المناضل مازرنــة: «فقد اتُّخذ القرار عام 1938، بعدم كتابة محاضر جلســات الحزب»[15] خشية وقوعها في يد الإدارة الفرنسية.

- تتحدد قيمة الإشــكالية بنوع السؤال أو الأسئلة التي توضع عند الشروع في البحث، أو عند رسم مشروعه. بتعبير آخر، إن الباحث في حقل التاريخ هو الذي يعطي، في الأغلــب، القيمة الحقيقية للوثائق والأرشــيف عندما يتمكن من استثمارها باســتخلاص مدلولاتها مع الغرض العام لمشروع البحث. فهذه الحقيقة ما عاد أحد يماري فيها، خاصة بعد الجهد الكبير التي بذلته مؤسسات الوثائق ودُور الأرشــيف والمعلومات، من إنتــاج أدوات البحث (كتالوغات؛

---

(14) انظر: نور الدين ثنيو، «الأرشــيف وكتابة تاريخ الجزائر،» مجلــة الهجرة والرحلة، العدد 2 (نيسان/ أبريل 2008)، ص 55 - 74.

يجــب أن ننوّه بالقيمة الإجرائية التي صار يحققها الأرشــيف؛ فقد تزامــن وجوده كعلم وفن مع وجود الدولة الحديثة، علاوة على أنه ينبّه إلى المستقبل على الرغم من أنه بالتعريف يشير إلى الماضي. فالأرشيف يشير، من حيث المدلول الاشتقاقي، إلى الماضي (Arkheion)، وهو المعنى المتداول، لكن ما لم ننتبه له إلا قليلًا، هو أن الأرشيف يتعلق بالمستقبل أيضًا، لا بل، كما قال جاك دريدا «مسألة المستقبل ذاته». فالرغبة في الحصول على مادة الأرشــيف ترافقها في الوقت ذاته حالة من التوق إلى المســتقبل. وبمجرد دراسة الأرشيف ومعالجته، نشعر بتقدمنا خطوة أخرى نحو المستقبل الذي لا يلبث أن يطاردنا بأسئلة أخرى، فنضطر إلى العودة مرة أخرى إلى الأرشيف من أجل فك أسرار القضايا الشائكة وتوضيح وجه الصعوبات فيها أو إضفــاء المعقولية على وقائعها ومواقف من صنعــوا حوادثها. بناء عليه، يمكن استنطاق الأرشيف كمادة علمية تاريخية، ومن هنا خطورة الإشكاليات التي توضع لمحاولة استخلاص الأجوبة منها، خاصة بعد التقدم الهائل والرائع في مناهج علم الإنسان والمجتمع ومقارباته.

(15) Mohammed Harbi, *Aux Origines du Front de libération nationale: La Scission du P.P.A.-M.T.L.D. [Parti du peuple algérien-Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques]: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie*, Collection Poche Bourgois; 5 (Paris: C. Bourgois, 1975), p. 62.

أدلة توجيهية؛ فهارس؛ كشافات) التي تساعد في طرح الأسئلة ورسم الإشكاليات[16]. بناء عليه، يمكن أن نقرأ المراجع والمصادر نفسها ولا نكتب النص نفسه، لأن من طبيعة الإشكالية أن توجّه البحث نحو استنتاجات وأفكار غير تلك التي توضع ضمن إشكالية أخرى.

- على الرغم من تحيّز الأرشيف الفرنسي، فإن أدوات البحث العلمي في مجال التاريخ والعلوم الملحقة به تمكّننا من الكشف عن فجوات وأخطاء وفساد الحكم والتسيير في القوانين واللوائح، كما في تطبيقات السياسة الفرنسية في سياق العلاقات الدولية الجديدة التي تدين الحيف والظلم والاستغلال. فالأرشيف الفرنسي ينطوي أيضًا على فضائح وفوادح يسهل إدانتها من داخل منظومة الفكر الفرنسي ذاته الذي كثيرًا ما تعرض لألوان من الظلم والجور والفساد، وحارب الاستبداد وطغيان النظام الملكي والجمهوري. لكن، على الرغم من ذلك كله، لا يثني الجزائريين عن كتابة تاريخهم الخاص حتى تتمكن الأجيال التالية من النظر إلى ماضي الجزائر متواصلًا مع تاريخها وليس استثناء منه، لأن البحث التاريخي العلمي الرصين هو الذي يمكّننا من إعادة امتلاك التاريخ، وإعادة صنعه أيضًا.

- إن المادة الوثائقية التي اعتمدنا عليها في هذا البحث هي المقالات

---

(16) ننوه هنا بالجهد الكبير الذي قامت به عمارة أرشيف المصالح العسكرية للقوات البرية في فرنسا ناحية فانسان، عندما أقدمت على نشر مجموعة من مواد الأرشيف المحفوظ لديها عن خلفيات الثورة الجزائرية، بعنوان «الثورة الجزائرية من خلال الوثائق»، في مجلدين. وجاء في الكلمة التمهيدية التي صدّر بها شارل جوفري الكتاب «عشية افتتاحها عام 1992، يجب أن نظهر، وبقدر كبير من الجدية، الثروة الهائلة التي تتوفر عليها المصلحة التاريخية للقوات البرية، والشروع في نشر الوثائق العسكرية التي تساعد على تجاوز دائرة (النسيان، العفو، الحنين)، ومطاردة التابوهات، والتخلّص من الأحقاد. ثم إعطاء ثورة الجزائر، مرّة أخرى، قيمتها الصحيحة في الذاكرة الجماعية للفرنسيين». *La Guerre d'Algérie par les documents*, documentation établie sous la dir. de Jean-Charles Jauffret (Vincennes: Service historique de l'armée de terre, 1998), Tome 1: *L'Avertissement: 1943-1946.*

انظر أيضًا دراسة عن هذا الأرشيف للمؤرخ الراحل شارل روبير آجرون: Charles-Robert Ageron, «À propos des archives militaires de la guerre d'Algérie,» *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 63, no. 63 (Juillet - Septembre 1999), pp. 127-129.

والكتابــات التي صـــدرت عن تشـــكيلات الحركـــة الوطنيـــة الجزائرية في تعبيراتها كلها. فالصحافـــة الأهلية[17] تمثّل المصـــدر الأول لقراءة وتحليل واســـتخلاص معاني النظام السياســـي الذي حاولت هذه التشكيلات الظفر به طـــوال نضالها الاجتماعي والسياســـي. ونذكر هذه الصحف على ســـبيل الحصر: بالنســـبة إلى حركة الشـــبان الجزائريين، اعتمدنا على جميع أعداد جريدتي *l'Islam* (الإســـلام) و *le Rachidi* (الراشـــدي)، وبعض أعداد جريدة *l'Ikdam* (الإقدام) بعد الحـــرب العالمية الأولى. فكانت هذه الصحف الوعاء الوثائقي الذي اســـتوعب تحليلات وأفكار ومواقف تيار الشبان الجزائريين الناهض لتوّه من ســـبات تاريخي طويل نحو محاولة دخـــول المجال العام كشـــرط لازم لاســـتحقاق المواطنة والمركـــز القانوني والسياســـي اللذين تقتضيهما الدولة المدنية الحديثة. أما بالنســـبة إلى التيار المصالي، فان أهم جرائده التي اطلعنـــا عليها بالكامل تقريبًا هـــي جريدة *El Ouma* (الأمة) التي صدرت في ثلاثينيات القرن الماضي، ثم أعقبتها عناوين أخرى، مثل جريدة البرلمـــان الجزائري، لم تعمّـــر إلا فترات متقطعة يصعـــب التقاط خصائص الخطاب الفكـــري والسياســـي منهـــا. وأما الحركـــة الإصلاحيـــة (جمعية العلماء)، فـــإن مقالات مناضليهـــا وزعمائهـــا متوافرة بالكامـــل بعد إعادة إصدارها ضمن السلســـلة الكاملة: المنتقد، السُّنة، الشريعة والصراط، فضلًا عن الشـــهاب والبصائر التي اطلعنا عليها في مظانهـــا الأولى قبل أن نراجع ذلك في الإصدارات الجديدة. كمـــا اطّلعنا على الأعداد الكاملة لصحيفة *La Défense* (الدفـــاع) الإصلاحية التي كانت تصدر باللغة الفرنســـية، وتعبّر عن الفكر السياســـي لهذا التيار. وفي ما يخص التيـــار الرابع من تيارات الحركة الوطنية، المعـــروف بتيار الإصـــلاح السياســـي، فقد اعتمدنـــا على جريدة *l'Entente Franco- musulmane* (الوفـــاق) التي كانت تصدر فـــي الثلاثينيات،

(17) انظر الدراســـة التوثيقية والفنيـــة التي أعدّها زهير إحـــدادن عن الصحافـــة الأهلية، Zahir Ihaddaden, *L'Histoire de la presse indigène en Algérie, des origines jusqu'en 1930* (Alger: ENAL, 1983).

ومن ثم *la République Algérienne* (الجمهوريـــة الجزائرية) التي كانت تصدر في الخمســـينيات، وكانتا من أهم المنابر التي عبّرت عن فكرة الدولة/ الأمة والنظام السياســـي في الجزائر في صلته بالمؤسســـات الفرنسية، وصولًا إلى الحق في المواطَنة الجزائرية والجمهورية الجزائرية أيضًا.

المادة الوثائقية الثانية التي أوحت لنا بأفكار هذا البحث كانت الأرشـــيف والوثائق الرسمية التي ما زالت تحتفظ بها بعض عمارات الأرشيف في الجزائر وفرنســـا، خاصة المصلحة العســـكرية للقـــوات البريـــة (SHAT) المعروفة في ضاحية فانســـان بباريس، والتي أصدرت جزأين مهميـــن عن الحرب الجزائرية عبر الوثائق[18]، ثم أرشـــيف أكـــس- آن- بروفانس (ضاحية مارســـيليا) الذي اطّلعنا علـــى جزء مهم منه، خاصة العُلَب التي لم يحـــن الاطلاع عليها إلا عبر نظـــام الترخيص، مثـــل الوثائق الرســـمية التي صدرت عـــن المركز الإعلامي لحركـــة انتصار الحريـــات الديمقراطية عام 1951 [19]. وهنـــاك نوع ثالث من المراجع العلمية والتوثيقية تابع تطور الحركـــة الوطنية مثل كتاب جاك جيركي *la révolution nationale algérienne et le parti communiste français* (الثورة الوطنية الجزائرية والحزب الشيوعي الفرنسي)[20]، وكتاب/ الرسالة لجاك سيمون عن

---

(18) *La Guerre d'Algérie par les documents*, Tome 1: *L'Avertissement: 1943-1946*; tome 2: *Les Portes de la guerre : des occasions manquées à l'insurrection, 10 mars 1946 - 31 décembre 1954.*

(19) Commission centrale d'information et de documentation du MTLD: *Le Problème algérien: Considérations générales* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le Problème algérien: Le mouvement national algérien* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le problème algérien: Atteinte à l'Islam* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le problème algérien: L'Exploitation économique* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le Problème algérien: Politique d'obscurantisme* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le Problème algérien: Atteinte aux droits de l'homme* (Alger: Imprimerie générale, 1951), I. *Violation de la liberté de voite*; II. *Violation de la liberté d'expression*; III. *Violation des libertés individuelles* et *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies. Messali Hadj* (Alger: Imprimerie générale, 1951).

(20) Jacques Jurquet, *La Révolution nationale algérienne et le Parti communiste français*, 5 tomes (Paris: Editions du Centenaire, 1973-1981), tome 1: *Positions du mouvement ouvrier français et international sur les questions coloniales et l'Algérie avant la naissance du Parti communiste français, 1847-1920*; tome 2: *1920-1939*; tome 3: (*1939-1945*); tome 4: *Des Elections à la lutte armée: 1945-1954*, tome 5: (*1954-1962*).

تاريخ النزعــة المصالية[21]، علاوة على الأعمــال المعروفة لمؤرخين وباحثين في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، والتي صارت كلاســيكية من فرط تداولها لمدة طويلة: محفوظ قداش[22]؛ محمد حربي[23]؛ أبو القاســم ســعد الله[24]؛ عبدالرحمن بــن إبراهيم بن العقون[25]. وهناك أخيرًا وليس آخرًا شــارل روبير آجرون[26] وشــارل أندري جوليان [27]، فضلًا عن عشــرات المراجع باللغتين العربية والفرنسية الأخرى ذات الصلة بموضوع البحث[28].

(21) Jacques Simon: *L'Étoile Nord-Africaine: 1929-1937*, CREAC-histoire (Paris: l'Harmattan, 2003); *Le PPA, le Parti du peuple algérien: 1937-1947*, CREAC-histoire, publié avec le concours du FASILD (Paris; Budapest; Torino: l'Harmattan, 2005); *Le MTLD, le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques: 1947-1954: Algérie*, CREAC-histoire (Paris: l'Harmattan, 2003); *Novembre 1954: la révolution commence en Algérie*, CREAC-histoire (Paris; Budapest; Torino: l'Harmattan, 2004), et *Messali Hadj (1898-1974): La Passion de l'Algérie libre* (Paris: Éd. Tirésias, 1998).

(22) Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien: question nationale et politique algérienne: 1919-1951*, 2 vols. (Alger: S.N.E.D., 1981).

(23) Mohammed Harbi, *L'Algérie et son destin: croyants ou citoyens*, Mémoires et identités (Paris: Arcantère éd., 1992); *Le FLN: Mirage et réalité: des origines à la prise du pouvoir, 1945-1962*, Le Sens de l'histoire (Paris: Jeune Afrique, 1980); *1954, la guerre commence en Algérie*, 3e ed., Historques, 111 (Bruxelles: Éditions Complexe, 1998); *Aux Origines du Front de libération*, et *Les Archives de la révolution algérienne*, rassemblées et commentées par Mohammed Harbi; postface de Charles-Robert Ageron (Paris: Éditions Jeune Afrique, 1981).

(24) أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، 4 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د. ت.])، وأبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 5 ج (الجزائر: دار البصائر، 2007).

(25) عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياســي من خلال مذكرات معاصر، 3 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986).

(26) Charles-Robert Ageron: *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*, présentation de Gilbert Meynier, 2 vols (Paris: Bouchène, 2005), et *De l'Algérie «française» à l'Algérie algérienne* (Paris: Bouchène, 2005).

(27) Charles-André Julien, *L'Afrique du Nord en marche, nationolismes musulmans et souveraineté française*, 2 tomes (Tunis: Cérès Editions, 2001).

(28) من المهم التنويه ببعض الأعمال التي ضمــت نصوصًا عن الحركة الوطنية، والتي صدرت أصــلًا لكي تحفز على البحــث العلمي الذي يحقق فــي النصوص وبالنصوص. ونذكــر الأعمال التي أســعفتنا في هذا البحث: Claude Collot et Jean-Robert Henry, *Le Mouvement national algérien: Textes: 1912-1954* (Alger: Office des publications universitaires; Paris: L'Harmattan, 1981); *Messali Hadj por les textes*, documents choisis et présentés par Jacques Simon ([Saint-Denis]: Bouchène, 2000); Mahfoud Kaddache et Mohamed Guenaneche: *L'Etoile nord-africaine 1926-1937: Documents et témoignages pour servir à l'études du nationalisme algérien*, 2nd éd. (Alger: Office des publications universitaires, 1994), et *Le Parti du peuple algérien, PPA, 1937-1939: documents et témoignages pour servir à l'étude du nationalisme algérien* (Alger: Office des publications universitaires, 1985), et Mahfoud Kaddache, *L'Émir Khaled: documents et témoignages pour servir à l'étude du notionolisme algérien* (Alger: Office des publications universitaires, 1987).

سادسًا: خطة البحث

جرى تقسيم هذا البحث إلى أربعة أقسام لم تكن مقصودة في البداية، وإنما فرضت نفسها فرضًا. واحتوى كل قسم على أربعة فصول، على النحو التالي: في **الفصلين الأول والثاني من القسم الأول** تناولنا حركة «الشبان الجزائريين» كأول تنظيم سياسي في تاريخ الجزائر الحديث، استطاع أن يكشف من خلال آراء أعضائه ومواقفهم وكتاباتهم عن تطلع بعض الجزائريين إلى الحداثة السياسية بكل ما للكلمة من أبعاد ومعانٍ. ولذا استحق أفراد هذا التنظيم توصيف الجيل المؤسس للوعي السياسي الجزائري الحديث. وعرضنا لجوانب من مطالب هؤلاء في مجال الوعي بمؤسسات الدولة وامتلاكهم قيمة الدولة وأهميتها في حياة الجزائريين، والتي تعرضوا لها من خلال المسألة الأهلية التي اختزلت نضالهم السياسي والاجتماعي كله، والتي كانت تعني بالنسبة إليهم الإصلاح من داخل جهاز الدولة. كما تناولنا أبرز قضية واجهوها، وهي التَّمْثِيل وحق الانتخاب في الهيئات والمجالس وفق ما تقتضيه قوانين الجمهورية. كما كان لهم نصيب وافر في بحث موضوع القانون والقضاء من خلال المجال العام وإمكانية إدراج الشريعة الإسلامية في القانون الوضعي، أو ما عُرف بتقنين الشريعة ضمن الإشكالية العامة التي اختزلت حياة النخبة الوطنية الأولى واللاحقة أيضًا، ونقصد بذلك: الحق في المواطَنة مع الاحتفاظ بالنظام الإسلامي للأحوال الشخصية. أما في **الفصل الثالث**، فتناولنا الفضل الكبير الذي حققه هذا الجيل المؤسس في مطالبته الانخراط في المؤسسة العسكرية كأفضل سبيل لتحقيق المواطنة والإفصاح أكثر عن روح المدنية الحديثة في سياق صدور مرسوم 3 فيفري [شباط/ فبراير] 1912: «الانخراط الإجباري في الخدمة العسكرية» عبر الاستدعاء الذي من شأنه، كما كان يرى الشبان، أن يُعَدِّل في وضع المسلمين. وأخيرًا أفردنا **الفصل الرابع** لشخصية الأمير خالد التي حظيت باعتبارات وخصائص رجل الدولة بالمعنى الحديث للكلمة، أي شخصية محورية بالنسبة إلى الإدارة وإلى الأهالي المسلمين؛ فقد كان خطابه السياسي موجَّهًا إلى المراجع السياسية في الجزائر وفي فرنسا، وكان ينطوي

على صيغتــه العمومية التي تعبِّر عن وضع يحتاج إلــى تدخل الدولة بأجهزتها ومؤسستها.

في الفصلين الخامس والســادس في القســم الثاني، عرضنــا لثاني تنظيم سياسي واجتماعي ظهر خلال الفترة المدروسة في هذا البحث، ونقصد بذلك «نجم شــمال أفريقيا» الذي عبّر عن النزعة الوطنية الاستقلالية؛ فقد وقفنا عند فكرة الاســتقلال كما جاءت في مطالبه فــي أثناء مؤتمر بروكســل المناهض للاســتعمار والإمبريالية، في عام 1927. وحاولنا أن نرســم حدود الاستقلال كإمــكان، وليس مجرد تمــنٍ، أي قيــاس الفكرة على وســائل تحقيقها خلال العشــرينيات والثلاثينيات من القرن العشــرين. فقد كان لزامًــا على النجم أن يتحرر أو يســتقل بداية، عن وصاية الحزب الشــيوعي الفرنسي وأسره، وينقل نشاطه إلى الجزائر لكي يبحث عمّا يعادل مفردات القاموس السياسي الفرنسي في الواقع الجزائري، ومن ثم يعبّر عن حقيقة النزعة الانفصالية، خاصة في سياق المؤتمر الإسلامي المنعقد في عام 1936، ثم يعمد إلى تأسيس حزب الشعب الجزائري. فقد أفضت تجربة التيار المصالي عــن بداية وعي بمقومات الدولة الجزائرية الحديثة من خلال مشاركته في النضال الاجتماعي والسياسي، إن في فرنســا أو في الجزائر، بحيث تبيّن بأنه لا يستطيع أن يتولى المسألة الاجتماعية للجزائريين من دون التعرض للمســألة الوطنية في تجلياتهــا الحديثة: الوطن؛ الســيادة؛ الشــعب؛ الدولة؛ الحريات العامة؛ الحقوق الاجتماعية والسياسية؛ الدستور... إلخ، والتي تزيد من الإفصاح عن مقومات الأمة الجزائرية. وكانت للنجم ســجالات مهمة مع اليسار الفرنسي، ومع ممثلي المؤتمر الإسلامي عام 1936 وعام 1937. وعرضنا في الفصل السابع بداية توظيف النزعة المصالية، أي حزب الشــعب الجزائري، قدراتها الذاتية في ســبيل التحرر والاستقلال، واســتخلاص ملامح الســيادة الجزائرية، إن عبر المشــاركة فــي الانتخابات (ذات الســيادة المنقوصة) أو عبر الأســلوب الراديكالي والثــوري الذي يمده النضال بمزيد من الرؤية الواضحــة لمقومات الدولة الحديثة: خصائص الوطن والشعب، وخاصة ارتقاء مصالي الحاج إلى شــخصية كاريزمية فرضت نفسها

على المسلمين الجزائريين. وأفردنا الفصل الثامن للشرعية الدولية وحق الشعب الجزائري في دولة مستقلة كآخر تتويج للنضال الوطني الذي ساد ربوع العالم في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية: الحق في تقرير المصير والحق في الحرية والاستقلال وبناء مقوِّمات الذات لاستحقاق الشرعية الوطنية والدولية، ومن ثم الخروج عن طوق الاستعمار.

أما القسم الثالث من هذه الدراسة فخصصناه للحركة الإصلاحية الجزائرية، ممثّلة في دور جمعية العلماء ونصيبها في استعادة مقومات الأمة الجزائرية، في سياق الحركة الإصلاحية العربية العامة ومقتضاها ودعوتها إلى البحث عن مؤسسات الدولة الحديثة. فتناولنا في الفصل التاسع الإصلاح الديني الحديث في تجربة العلماء بشأن معنى نظام حكم يليق بالمسلمين الجزائريين، فضلًا عن السياق الذي ظهر فيه خطاب العلماء، أي الحداثة الفرنسية والاستعمار، والذي عَبّأ التجربة نحو مزيد من الشعور بالوطن بالمعنى الوضعي الحديث، وليس كما ظهر في تاريخ الخلافة الإسلامية السابقة. أما الفصل العاشر، فهو أهم الفصول، لأننا حاولنا الوقوف فيه على المدلول السياسي لتجربة العلماء، إذ تبيّن أن النشاط الإصلاحي كان ينطوي على خاصية العمومية، إن في الخطاب الموجّه إلى السلطات العمومية أو في الخطاب الموجّه إلى الجماهير الجزائرية المسلمة، وأن القوانين الفرنسية الجائرة هي التي عملت، عبر تصدّي العلماء لها، على إبراز الطابع العمومي في نشاطهم، وأثبتنا في نهاية المطاف أن الإصلاح الديني في الجزائر عنى النفي التاريخي للاستعمار.

تناولنا في الفصل الحادي عشر، الذي حمل عنوان «جمعية العلماء ومسألة فصل الدين عن الدولة»، هذا الثابت في مطالب جميع التشكيلات الوطنية، كما طرحه العلماء؛ إذ كانت اللائكية تعني في التجربة الإصلاحية استعادة مقوّم الدين من السلطة الاستعمارية، ومن ثم حرمانها من أهم المقومات التي استندت إليها من أجل تعزيز سطوتها وسلطتها في الجزائر، ومنها بطبيعة الحال مال الأوقاف. فمنذ البداية، خاضت جمعية العلماء خطاب المطالب المتعلق بالدين الإسلامي في بُعده التعبدي والاجتماعي والمالي (الأوقاف)

والقضائي... إلــخ. وحرصت إلى آخــر تاريخ الحركة الوطنيــة على ضرورة فصل الدين عن الحكومة أو الحكومة عن الدين، وهكذا، جددت خطابها على هذا الأســاس. أما في **الفصل الثاني عشــر**، فعالجنا فكرة الإجماع الوطني كما تبلورت في تجربة العلماء «السياســية» خلال المؤتمر الإسلامي الذي عُقد في 7 حزيــران/ يونيو 1936 وبعده، إذ كانت لدعوة الشــيخ ابن باديس تداعياتها على جميع الأطراف «الفاعلة» في حياة الأهالي، ســواء الأطراف التي شاركت أو التي لم تشارك في المؤتمر الإســلامي الأول. في هذا السياق، ظهر النقاش الحضاري الكبير بين فرحــات عباس وابن باديس عن وجــود الأمة الجزائرية في العصر الحديث. كما أن قراءة في كرّاس **مطالب الشــعب الجزائري** أوحى بتوجّه نحو الوعي الجمعي بقيمة وأهمية وجود الإطار السياســي والدستوري والتعامل مع المؤســســات القانونيــة في إطار من الدولة. وعلى هذا الأســاس تحقق «الإجماع» بمعناه السياسي الذي تشترطه الدولة المدنية الحديثة، والذي بقي يلازم النخبة الوطنية بعد ذلك إلى عام 1954.

في **القســم الرابع** والأخير من هذا البحث، عرضنا لأهم تشــكيلة سياسية خَبَرت فكرة الدولة من داخل الثقافة الفرنســية ومؤسساتها في الجزائر، خاصة على مستوى التمثيل في الهيئات الجزائرية المنتخبة؛ فقد دخلت اللعبة السياسية وهي على وعي تام بمفهوم الدولة ومقتضياتهــا، كما عملت على بحث الأطر والســبل إلى تحقيق نظام حكم جزائري، فخصصنا **الفصل الثالث عشر** للفكر السياسي عند فرحات عباس واجتهاداته بشأن مفهوم الجزائر وموقفه من مسألة فصل الدين عن الدولة؛ إذ أفصح هذا الفكر عن وعي سياســي لمؤسسة الدولة من داخل التجربة، وليــس مجرد صوغ عرائض وبيانــات وكلام نظري، فجاء في وصيته السياســية ما يوحي بأن قدر الجزائر نحو استعادة الأرض وبناء نظام الدولاني(étatique) لائق بها، وآيل إلى التَّشَــكل في الزمن الحديث، خاصة في ســياق الحرب العالمية الثانية ومتطلباتها من الاستقلال والتحرر ومنطق الدولة ومؤســســاتها العامة، مهما كانت طبيعة ونوعية ودرجة الســيادة التي تتمتع بها. وفي **الفصل الرابع عشــر** تناولنا البيان (بيان الشــعب الجزائــري) الذي حرره

فرحات عباس في أثنـــاء الحرب العالمية الثانية وتبنّاه أحبـــاب البيان والحرية، ومن ثم الاتحاد الديمقراطي للبيان والحرية، بحيث تجلت في هذه التشـــكيلة السياسية فلســـفة واضحة تمامًا لفرحات عباس لامتلاك ناصية السلطة والعمل بمفهوم السيادة. وفي الفصل الخامس عشر عرضنا المداخلات التي تقدمت بها النخبة أمام مجلس الإصلاحات التي أقرتها اللجنة الفرنسية للتحرر الوطني في عام 1943. وأخيرًا، وتتويجًا لما قبله، تناولنا في الفصل السادس عشر مشروع البيان والحرية وتأسيس فكرة الجمهورية الجزائرية، وجرى لهذا الغرض صوغ مشروع دستور الجمهورية الجزائرية عام 1947.

القسم الأول

الشبان الجزائريون وفكرة الدولة الحديثة

نستهل هذا البحث بعرض المحور السياسي لحركة الشبان الجزائريين في ما يتعلق بمؤسسة الدولة الحديثة. فقد كان هذا التنظيم الجزائري أول من شق طريق النضال والكفاح السياسي نحو بلورة مفهوم الدولة فكرة وعملًا. فالجزائر الفتاة، كما كان يطلق عليها مع مطلع القرن العشرين، جمعية اجتماعية سياسية استأنست منذ البداية القاموس السياسي الفرنسي من أجل الانخراط في مؤسسات الدولة الفرنسية على مستوى التمثيليات المحلية (البلديات، المندوبيات المالية والمجالس الاستشارية)، وعلى مستوى الوظيفة الإدارية والقضائية. فعلاوة على ثقافة الشبان الفرنسية التي سمحت لهم بامتلاك ناصية المدنية والحضارة الحديثة، حاول هؤلاء الشبان أيضًا البحث عن الصيغة التوفيقية بين هذه الثقافة وتراث الأمة الجزائرية من دين إسلامي ولغة عربية وتاريخ الجزائر عبر العصور والمناطق.

كان خريجو المدرسة الفرنسية اللائكية أول من واجهوا الوضع الجزائري العام المفارق لما ينبغي أن تكون عليه وضعية الجزائريين، فعمدوا منذ البداية إلى الخوض في المسألة الأهلية في جميع جوانبها وأبعادها من أجل نقل وضعية الجزائري من الأهلي إلى المواطن، كما تقتضي الحياة السياسية الجديدة. وهكذا راح الشبان يناضلون على مستويين: مستوى الكولون والإدارة الفرنسية بنقد قراراتها وسياستها الأهلية، ومستوى المجتمع الجزائري المثقل بالتقاليد والأعراف البالية وبنمط حياة لا يتجاوب مع المدنية الحديثة في تعبيراتها العلمية والتقنية والسياسية... إلخ، والتوثّب نحو مؤسسات الدولة الحديثة في مدلولاتها

السياسية والدستورية والاجتماعية. ويمكن أن نحدد، من خلال كتابات مواقف ومطالب تقدمت بها حركة الشبان الجزائريين إلى السلطات العمومية، نوعية مساهمتهم في هذا المجال على النحو الآتي:

الفصل الأول: المسألة الأهلية أو الإصلاح من داخل جهاز الدولة

الفصل الثاني: الجزائر الفتاة والثقافة السياسية الحديثة

الفصل الثالث: التجنيد العسكري مطلب للمواطَنة

الفصل الرابع: الأمير خالد رجل دولة

الفصل الأول

المسألة الأهلية أو الإصلاح من داخل جهاز الدولة

أولًا: الجيل المؤسس للوعي السياسي الجزائري الحديث

تنصرف كلمة/ مفهوم الجيل إلى الحقبة التي ظهر فيها الشبان كتيار سياسي ثقافي في حياة الجزائريين مطلع القرن العشرين خلال حقبة الاستعمار الفرنسي للجزائر. فالشبان، كما تُظْهرهم مواقفهم وآراؤهم وكتاباتهم في صلتهم بالوضع الجزائري المتخلف وفي علاقتهم بالوجود الفرنسي، يمثّلون فعلًا جيلًا متميزًا في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية باعتبارهم مؤسسين لثقافة سياسية جديدة تنحو إلى التخلص من الحالة الاستعمارية، وتعمل على وضع المعالم السياسية والفكرية للخروج من وهْدَة التَّخلف الحضاري والتاريخي المتوارَث عن قرون التراجع الإسلامي والعربي، فضلًا عن الدور السلبي للاستعمار الفرنسي. ويمثّل الشبان، كما يبدون في الدراسات والبحوث العلمية، جيلًا وَعَى العالم في صلته بالسياسة باعتبارها شأنًا عامًا يعني الفرنسيين كما يعني المسلمين الجزائريين، ومن ثم يمكن للأهالي أن يصبحوا مواطنين تخاطبهم القوانين الوضعية التي تصدر عن سلطة الدولة، إذا ما اندرجوا في النشاط السياسي العام، وامتلكوا ناصية المدنية الجديدة كما تقتضي بذلك القوانين الفرنسية نفسها. فجيل الشبان هو الجيل الذي استطاع أن يستخلص من الوجود الفرنسي ما يوحي، أو يؤشر

إلى إمكانية تجاوز الوجه الاستعماري فيه ومن ثم نشدان الحياة المدنية الحديثة عندما تعني الدولة ومؤسساتها.

لذا، تبدو الإشكالية التي رسمها الرعيل الأول من الوطنيين الجزائريين معلَمًا مضيئًا في تاريخ الجزائر الحديث المناهض للاستعمار عبر الفكر السياسي والثقافة المدنية، والساعي لامتلاك الحداثة في جميع تجلياتها ومظاهرها وأبعادها. فالإشكالية التي تَصدّى لها الشبان الجزائريون هي المسألة الأهلية التي كانت تنطوي على الحق في المواطنة مع الاحتفاظ بنظام الأحوال الشخصية الإسلامي. بتعبير آخر، البحث أو التَّطلع إلى وضع المواطن المسلم الحديث. وهذا هو المعلَم البارز في الثقافة السياسية الجزائرية الحديثة. ولا تلغي الإشكالية، كما صاغها الشبان باعتبارهم الجيل المؤسس، بعض الجهد الفردي في المسألة الأهلية، كما ظهرت مثلًا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. غير أن الفضل الكبير يعود إلى الشبان في تأطير الوعي السياسي وبلورته في شأن المسألة الأهلية في مناهضة الحقيقة الاستعمارية. وهذا ما يبرزهم كجيل بالمعنى الحديث للمصطلح/ المفهوم، كما حاول أن يتعامل معه المفكر وعالِم الاجتماع كارل مانهايم (Karl Mannheim)، في مؤلَّفه الرَّائد عن مشكلة الأجيال[1]، الصادر في عام 1928، أي بالمعنى الذي يشير إلى هذا الجيل الذي تفاعل مع قضيته المركزية إلى حد التماهي معها، وصارت تُعْرَف به أو يُعْرَف بها.

في رأي الشبان الجزائريين، يحتفظ المسلم الجزائري بجملة من الملامح والخصائص التي تصونه من التّيه عن العقيدة مثلًا. كما أنه يمتلك مفاهيم يدرك بها معاني السعادة والنفع العام والتمييز بين الحق والباطل، لكنه يريد في الوقت ذاته، كما يرى الشبان دائمًا، أن يمتلك أشياء جديدة من وحي الحداثة السياسية والثقافة المدنية ليرتقي، على غرار الفرنسيين،

---

(1) Karl Mannheim, *Le Problème des générations*, trad. par Gérard Mauger et Nia Perivolaropoulou; introd. et postf. de Gérard Mauger, Essais et recherches ([Paris]: Nathan, 1990).

إلى مصاف المواطن في الدولة الحديثة. والمواطَنة، كما يدركها الشبان، لا تلغي الإسلام عقيدة وشريعة أيضًا، وهو من هذه الناحية يمثّل حلقة التواصل في حياة الإنسان الجزائري الحديث. من هنا يبرز إنجاز الشبان عندما يضعون العلامة الفارقة (المعلَم) بينهم كجيل وبين ما حدث في السابق، أي الإصرار على حق المواطَنة بما تعني الكلمة، وما تتضمنه من دلالات سياسية ومدنية واجتماعية وثقافية. ولا نضيف جديدًا إذا قلنا إن القضايا الكبرى التي تعامل معها جيل الشبان هي التي تواصلت معها الحركات والتيارات والشخصيات الجزائرية التي جاءت بعدهم عقب الحرب العالمية الأولى حتى عام 1954، ولو ببعض التفاوت في صوغ المعاني للمطالب السياسية والاجتماعية والاقتصادية. بناء عليه، تجد فكرة الجيل، التي تعني عند مانهايم التواصل أيضًا وليس بالضرورة الانقطاع الثوري أو الراديكالي[2]، تعبيرها أيضًا عند الشبان الجزائريين عندما تعني التلاحق الذي يضيف فيه الثاني إلى الأول، ويعتمد فيه الثاني بالضرورة على الأول، ومن ثم يفتح مجال الدراسة التاريخية للبحث عن خصائص الأجيال ونوعية الإضافات التي تلاحقت عبر الحقب والمراحل، خاصة الوقوف على النسق الفكري لكل جيل.

استعاض مانهايم بفكرة الجيل عن فكرة أو مفهوم الجماعة التي كانت متداوَلة بشكل واسع في البحوث والدراسات الاجتماعية في زمانه (عشرينيات القرن العشرين)، لأن مفهوم الجيل يشير في رأيه إلى الوضعية العامة التي عاصرها الأشخاص وأثّرت فيهم وتفاعلوا معها، حتى صاروا يمثّلون «ظاهرة اجتماعية»، بكل ما تحمل من زخم التاريخ ودينامية الفكر والثقافة. بهذا المعنى، يزيد البحث في فكرة الجيل الموضوع وضوحاً ويساعد في قابلية فهمه؛ فأفراد جيل الشبان الجزائريين ينتمون إلى جملة

(2) بهذا المعنى، كتب كارل مانهايم عن مشكلة الأجيال، فقال إنها في الأساس «نقطة الارتكاز لمفهوم خَطّي للتقدم (...) وبناء عليه، فإن تلاحق الأجيال يظهر كحقيقة تُمحور وتواصل هذا الخيط الممتد، أكثر مما تعني انقطاعه». انظر: Mannheim, p. 33.

من القواسم والخصائص والتطلعات المشتركة من السهولة أن نحددها عبر البحث والمعالجة التاريخية، ومن ثم نقف على الوضعية الاجتماعية التي تشير إليهم كجيل/ معلَم. وكتب مانهايم في معنى الوضعية الاجتماعية: «الوضعية تشمل الأفراد في حقل من الإمكانات المحددة وتساعد في ظهور طريقة خاصة في التفكير وفي خوض التجارب، وكذلك طريقة خاصة في أسلوب التدخل في سيرورة التاريخ»[3].

إضافة إلى ذلك، عندما يُنظَر إلى الشبان بوصفهم الجيل المؤسس للوعي السياسي الجزائري الجديد، فإنهم يُعتبرون عناصر جديدة[4] يحملون مشروع دولة جزائرية ويحلمون به، خلافًا لما كان سائدًا لدى «جيل» المقاومة الجزائرية المسلحة في القرن التاسع عشر، حين كانت فكرة القبيلة والعشيرة تسود أكثر من أي أمر آخر. فالوعي السياسي عند الشبان الجزائريين قوة دينامية، وهو يتطلع إلى التغيير الذي يقطع مع التخلف بتجديد الرؤية إلى الإسلام والتمكن من آليات التحول والتبدّل كما توفرها مؤسسات الدولة الحديثة واللغة الفرنسية. أما اليوم، فيما نقف على آخر تاريخ الجزائر المعاصر، ننظر، من خلال البحث التاريخي على الأقل، إلى أن ذاكرة الجزائر السياسية تبدأ مع الشبان الجزائريين، وأن هذه الذاكرة بالذات تحفل بصور ومعانٍ لم تُستخلص بالكامل، بل بقيت تستحث الباحث للعودة إلى هذا الجيل الذي همّشه الفعل السياسي لـ «جيل» بعد الاستقلال. ولأنه جيل الشبان، فإن ذاكرته خصبة وحيوية يسهل التقاط مشاهدها وصورها والأفكار التي لازمته، ومن ثم صنعت مستقبل الجزائر.

---

(3) Mannheim, p. 50.

(4) الشبان الجزائريون هم بالفعل فئة اجتماعية جديدة تمتلك إمكانات جديدة رشحتها لطرح قضية جزائرية مركزية استمرت في ملازمة وعي الحركة الوطنية الجزائرية طوال وجودها في القرن العشرين. أما في شأن علاقة مفهوم الجيل الذي له القدرة على اجتراح أطروحة جديدة، ومن ثم استمرار عرضها بالتوضيح والوعي طوال جيل كامل، كتب كارل مانهايم: «إن إعادة التجربة التاريخية انطلاقًا من إمكانات حيوية جديدة، ثم بناء مصير جديد انطلاقًا أيضًا من مجموعة من التجارب، ثم بعد ذلك السعي إلى محاولة تشكيل الهياكل الجديدة المرتقبة، كلها تمثّل إمكانات لا يحققها إلا أفراد جدد حقًا»، انظر: المصدر نفسه.

ثانيًا: في المسألة الأهلية

مثّلت المســألة الأهلية عند الشّــبان الجزائريين[5] الإشــكالية السياســية والاجتماعية التي أسســت وعيهم بضرورة تلازم المواطن المســلم في الدولة المدنية الفرنســية الحديثة. فالمســألة الأهلية، كما نظر إليها الشّــبان، في أول عهدهم بالنشاط السياســي والاجتماعي، قضية اســتدعت واجب البحث عن المركز الاجتماعي للإنســان الجزائري فــي صلته بأهم الحقــوق والحريات العامــة في الزمن الحديــث، وفق ما تطــور إليه الفكر السياســي الغربي. وقد سبقت الإشارة إلى أن الاستعمار هو أيضًا وجه من وجوه الحداثة، ولم يستطع أن يغطــي جوانب الحريات والحقوق والمؤسســات والمفاهيــم الجديد التي تســاعد على التطوّر والتقدم، على أســاس أن جميع الأفــكار الجديدة تندرج ضمن المسعى الحضاري والتاريخي العام الذي يصعب حرمان بقية العالم من الاستفادة من تداعياته الإيجابية، بداية من عصر محمد علي، بالنسبة إلى العالم العربي، وليس انتهاء بظهور حركة الشــبان في الجزائر التي آلت على نفســها تعديل مســار الفكر السياســي الحديث نحو تعميمه على السكان الأهالي في الجزائر، بالمعنى الذي يلغي الوجه الاستعماري عنه.

---

(5) عمليًا، يقدَّر عدد من يصدق عليهم وصف الشــبان الجزائريــن، أي أولئك الذين لهم دراية كاملة أو نوع من الدراية بالحياة الفرنســية في الجزائر، بــنحو 1000 إلى 1200 شخص موزعين بين أعوان الإدارة والقضاء والعمــل الحرفي وبعض المهن الصناعية والحرة، بينما كان عدد الشــبان الذين ســجلوا حضورهم في الحياة العامة قليلًا، ويقدَّر بما بين 30 إلى 40 شخصًا، وهم الذين تحصلوا على تعليم عام (المدارس الابتدائية، المعاهد، التعليم المزدوج الفرنســي العربي les Médersas) ســمح لهم بالانفتاح على القضايا الكبرى للمجتمع الجزائري في صلته بالمؤســســات الفرنســية، وحاولوا أن يدلوا بدلائهم مــن طريق إظهار الموقف أو الرأي أو الكتابة في الصحف والاتصال بالمســؤولين. ويغلب في هؤلاء شــخصياتهم المســتقلة، ولو بقدر معيّن من الاســتقلال. ويذكر روبير آجِرون عددًا منهم، فمن الدكاترة في القانون: طالب عبد الســلام، بن علي فكّار، الشــريف بن حبيلس. ومــن المحامين: كرّاد خليفة، تامزالي صالح، مختار حاج سعيد، علي شكّال. ومن الأطباء: موسى، تامزالي، بريهمات، زرّوق، بن سالم. ومن المدرسين: بوليفة، صوالح، بهلول، برانتي، فتّاح، فضلًا عن المهندس قايد حمود وغيره. انظــر: Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*, présentation de Gilbert Meynier, 2 vols (Paris: Bouchène, 2005), p. 1048.

لئن كان الاستعمار في الجزائر قائمًا على الفعل الذي ينتظر ردًّا فعليًا، فإن أهم إشكالية استوعبت هذا التفاعل الجدلي هي المسألة الأهلية التي فرضت نفسها على السلطة الاستعمارية، كما فرضت نفسها على النخبة الجزائرية. ومن ثم، استوفت منذ البداية الدينامية الفعّالة في حياة الجزائريين في صلتهم بالوجود الفرنسي. ولعلّ هذا الإحكام الوثيق لهذه الإشكالية في حياة الجزائريين والفرنسيين هو الذي جعلها تستمر حتى الحرب التحررية عام 1954، لأنها عبّرت عن الحالة الاستعمارية من جهة الفرنسيين، كما عبّرت عن حالة رفض الاستعمار من جهة الجزائريين المسلمين. وقد ساهمت النخبة المتعلمة في محاولة حل معضلة المسألة الأهلية، وواصلت الحركة الوطنية والحركة الإصلاحية، بعد الحرب العالمية الأولى، نضالَيهما السياسي والاجتماعي من أجل الظفر بإصلاحات تحد من الفجوة التي لا تني تتفاقم بين السكان في الجزائر، بينما حاولت الإدارة الفرنسية، سواء الحكومة العامة في الجزائر أو السلطة العليا في المتروبول في باريس، تقديم إصلاحات في سياق المسألة الأهلية، لكن من الوجهة التي لا يؤدي فيها الإصلاح إلى إعادة النظر أو زعزعة الوجود الفرنسي في الجزائر، لأن السلطة الفرنسية في باريس عمدت إلى بسط نظام «الأنديجينا» [«قانون الأهالي»] بداية من عام 1880/ 1881، حين سخّرت مجموعة السلطات التقديرية الواسعة لإدارة الحكومة العامة ومؤسساتها في الجزائر أو أدوات السيطرة، كما يسمّيها روبير آجرون، والمتمثّلة في الإدارة والعدالة والشرطة والمالية العامة[6].

عكست المسألة الأهلية، كما تفاعل معها الشبان الجزائريون، في كتاباتهم وآرائهم ومواقفهم جوانب الظلم والحيف واللامساواة التي تضمنها المشروع الاستعماري وصار قابلًا للتشريح والتحليل وكشف مظاهر الفساد فيه، إن في التعليم أو في القضاء أو الملكية الفلاحية أو قانون الغابات أو التمثيل السياسي.

---

(6) في شأن إرساء نظام الأنديجينا، يمكن العودة إلى: Ageron, pp. 165-168. وفي شأن أدوات السيطرة ص 129-256.

نحاول في هـذا الفصـل أن نعالج المسـألة الأهلية، كمـا تعرّض لها الشـبان الجزائريون، وكما اختزلـت وجودهم وحـدّدت طبيعتهم ووضعهم ضمن قوانين الدولة الفرنسـية. ويظهر التحليل العلمي، في نهاية المطاف، أن المسألة الأهلية طرحها الشـبان وخاضوا مقاومة سياسية واجتماعية من أجلها ضمن نظام الوعي بقيمة الدولة ومؤسسـاتها، في سـبيل البحث عن المعادل الموضوعي للإنسـان الجزائري المسـلم الذي يتوافق ويتماشى مع المؤسسة العامة في جميـع تجلياتها ومقتضياتهـا. فجميع المطالـب الإصلاحية التي تقدمت بهـا النخبة المتعلمة كانـت ترمي إلى تجاوز الوضع الشـاذ والحالة الاستثنائية والتشريعات المنافية لروح العدالة ومبادئ الجمهورية.

كانت النخبة المتعلمة مقتنعة تمامًا بإمكان مسـاعدة الإدارة الفرنسـية في مشروعها الرامي إلى تمدين الأهالي وخدمة مؤسسـات الدولة الفرنسية، لا بل الدفاع عن حياضهـا، كما حدث فعلًا طـوال النصف الثاني من القرن التاسـع عشر، عندما شارك المسلمون الجزائريون في حرب شبه جزيرة القِرْم (Crémée)، والمكسيك، وضد بروسيا، وتونكين (Tonkin)، ومن ثم في الحروب التي خاضتها فرنسـا في النصف الأول من القرن العشـرين. أما في مجال التسـيير الإداري والقضائي والخدماتي، فكان الشبان يرون أنهم أفضل من يستطيع تقديم الخدمات العامة إلى الجزائريين، كما تقتضيها المدنية الحديثة، لأنهم ضالعون في شـؤون الأهالي، علاوة على إلمامهم الكافي بالفكر والسـلوك الحضاري الفرنسـيين. ويمكن من هذه الناحية، أي خدمة الأهالي المسلمين، أن يتجاوز الشاب المسلم المتعلِّم المَطَبّ الذي عرقل المشروع الفرنسي في الجزائر. فقد كان هذا المشروع محفوفًا دائمًا بسوء الفهم والقصد المبيَّت ومحاكمة نيات الناطقين باسم الأهالي.

لم تكن إشـادة الشـبان الجزائريين بالحضارة الأوروبيـة(7)، ومن قبلهم

(7) امتلك الشبان ثقافة فرنسية رشّحتهم للخوض في المسألة الجزائرية، أي الدفاع عن المجتمع الجزائري المسلم في ملامحه وقسماته الأساسـية، أو ما يُعرف بالمقومات. وقد جاء في نشرة الجمعية الرّاشيدية: «إننا نريد للسـكان المسلمين الذي يعيشون في ظل الفقر والإهمال، أن يتلقوا منافع وخيرات هذه الدنيا التي تحررهم من الضيق والحرمان، وتسـمح للعقل أن ينفتح منذ الصغر على النشـاط الذي =

بعض الأهالي الذين تمكنوا من التعليم الفرنسـي[8]، من منطلق الاسـتلاب لا الاغتـراب، لأنهم كانوا دائمًا على وعي تام بأنهم ليسـوا فرنسـيين، بل كانت إشـادتهم بالثقافة الأوروبية والفكـر الحديث أيضًا بدافع مـن قيمة الحضارة والعلم والمعرفة التي لازمت جميع الديانات والحضارات السابقة. فقد أشادوا بالدور الرائع للحضارة الإسلامية، ووقفوا على شواهد من القرآن الكريم والسنّة النبوية وجهد المسـلمين في مجال العلم والعمران والحكـم. وكتب في هذا المعنى ميلفوا (Millevoye)، مقالًا أثار كثيرًا من اللغط والسّجال والنقاش أيضًا، جاء فيه: «لا يمكننا إطلاقًا اسـتعباد وإذلال العرب المسـلمين الذين يعتزّون بماضيهم، ويعربون دومًا عـن تعلقهم بالتقاليد ويحدوهم إيمان راسـخ. وأنه من الخطورة بمكان الاعتقاد بأننا سـوف نرغمهم على تبنّي حضارتنا المتفوقة، لأن حضارتهم ضاربة في جذورها وفي تاريخها أيضًا»[9]. بناء عليه، تُعدّ لحظة

= يظهر الجرأة والجسارة، وتتمكن الكرامة من امتلاك وعيها بقيمتها الحقيقية». *Bulletin Rachidia*, 1910.

وفي جريـدة الراية نقرأ ما يلي: «في النوادي وليس في غيرها، يسـتطيع عقل الشـاب الجزائري المسـلم أن يزدهر وينفتح، ومن ثم أن يظهر جنس عربي يستأهل فضل الحضارة الفرنسية»، *L'Etendard de Bône*, 10 Décembre 1910.

وكتب بن علي فكّار مـن جهته في الموضوع نفسـه الذي يشـيد بالمكانة الفرنسـية في العالم الإسـلامي: «إننا في الأوسـاط الجزائرية، مسـرورون جدًا عندما نلاحظ تزايد مكانة فرنسا في العالم الإسلامي. فالنفوذ الفرنسي صار واضحًا تمامًا، في الوقت ذاته الذي تنهار فيه قوة أخرى (الإمبراطورية العثمانية) التي اغتصبت لمدة طويلة دور حماية المسلمين. فالسهولة التي تستعيد فيها فرنسا نفوذها دليل قوي على أن نفوذ خصمها كان سطحيًا ويفتقر إلى الجدية. إن موقف فرنسا ومكانتها يغوصان في جذور عميقة، ويتعلقان خاصة بالاعتبارات الفكرية والأخلاقية»

Benali Fékar, "La Représentation des musulmans algériens," *Revue du Monde Musulman*, vol.. 7, nos. 1-2 (Janvier-Fevrier 1909), p. 4.

(8) انظر على سبيل المثال كتاب الدكتور مرسلي: Taïeb Ould Morsly, *Contribution à la question indigène en Algérie* (Constantine: Impr. de J. Marle et F. Biron, 1894).

والمسألة الأهلية كما نعرض لها في هذا الفصل، أي كمسألة/ إشكالية الشبان الجزائريين تقاسمها معهم أيضًا بعض الفرنسـيين الذين كان يعنيهم الوضع الفرنسـي في الجزائر. ففي مطلع القرن العشرين ظهرت مجموعة من الدراسـات عن المسـألة، نذكر على سـبيل المثال، لا الحصـر، أهمها: Edmond Doutté, *L'Islam algérien en l'an 1900* (Alger: Giralt, 1900), et Ernest Mercier, *La Question indigène en Algérie au commencement du XXᵉ siècle* (Paris: A. Challamel, 1901).

(9) *Le Rachidi*, 19 Avril 1912.

النخبة المتعلمة مع الثقافة الفرنسية، وهي تطرح المسألة الأهلية، درجة جديدة من الوعي الذي يتواصل مع إشكالية الإسلام الحديث الذي يبحث عن الحل الملائم له هو أيضًا. وبتعبير صريح تضمنت المسألة الأهلية، كما طرحها الشبان بوعي أو من دون وعي، وجهين متلازمين: مقاومة الوجه الاستعماري في المدنية الفرنسية، والاجتهاد في حل إشكالية الإسلام الحديث في البحث عن تجاوز التخلف الحضاري العام.

عمومًا، اقتصرت علاقة الإدارة الاستعمارية، من خلال الأعوان والموظفين والحكام، بالإسلام الجزائري على تنظيم البعثات إلى الحج وضبطها، والترخيص ببناء المساجد والزوايا ومراقبتها، ومنح الرخص أو الامتناع عن منعها للحفلات العائلية، إضافة إلى التضييق على علاقة المسلمين بالبلدان العربية والإسلامية. وكما يرى آجرون، فإن الحياة الدينية العميقة للسكان المسلمين كانت بمنأى عن اهتمامات السلطة الاستعمارية، وقلّ ما كانت تدركها في مقوّماتها وحيويتها ومطالبها. ولربما هذا ما جعل الشبان الجزائريين يسارعون إلى المطالبة بالتكفل بحياة الأهالي لأن الإدارة الفرنسية، كما يبدو من خلال سياستها حيال المسلمين، لا تستطيع ولا ترغب في التخصص في الحياة الإسلامية الجزائرية. وقريب من هذا المعنى كتب دونون (Donon) عن أهمية تولّي المسلمين شؤونهم: «إن مصير شمال أفريقيا معلق على ما يريده السكان الأصليون، وليس ما نريده نحن، فالجيل الراهن من المتطورين والمستنيرين يضعون مثلهم الأعلى في ارتياد المدنية الفرنسية»[10].

ثالثًا: تمثيل المسلمين في المجالس المنتخَبة

كانت النخبة الجزائرية تدرك تمامًا مسألة تمثيل الأهالي المسلمين في المجالس المنتخبة والهيئات التنفيذية والقضائية، وتعتبرها أساسًا يجب أن يُرَد إليه جميع شؤون الدولة والمجتمع. فليس هناك بديل من التمثيل في المجالس

(10) J. Donon, «Sur la question indigène,» *La France islamique*, 13 Décembre 1913.

المنتخبة التي تسيّر الشؤون العامة، وتُبَرِّر بصورة شرعية مؤسسات الدولة تبعًا لذلك. لكن المسألة لم تكن تتوفر على كامل الحجة اللازمة لاعتبار أن التمثيل يتم على قاعدة اللامساواة المطلقة التي تحفظ للأقلية الأوروبية جميع الصلاحيات والامتيازات، ويصون لها جميع الحقوق والحريات على حساب الأغلبية المسلمة التي لا تجد في هذه المجالس إلا قدرًا زهيدًا من الحقوق المدنية بلا غطاء سياسي أو قانوني أو حتى عملي. ولعل السبب في ذلك أن التمثيل العادل كان مقترنًا دائمًا لدى السلطة الاستعمارية بزوال الوجود الفرنسي ذاته. فالأسلوب الديمقراطي لإدارة الشأن العام لا يساعد السلطة الفرنسية على إمكانية استمرارها في الجزائر، فضلًا عن أنه يفضي إلى اكتساح الأهالي جميع المجالس المنتخبة بناء على «قانون العدد».

يرى الدكتور في القانون بن علي فكّار (وهو أيضًا ممّن جمعوا بين الثقافة الفرنسية والثقافة العربية) في دراسته الرائدة عن المسألة الأهلية وتمثيل المسلمين في الهيئات المنتخبة[11]، أن مسألة إدارة الجزائريين وتسييرهم تحفّها جملة من التصوّرات الخاطئة والمُسبّقة؛ فعلى الرغم من مرور نحو ثمانية عقود على الوجود الفرنسي، فإن رؤية الفرنسيين للمسلمين لا تزال تلازمها الرؤية الدونية التي تضع الأهالي في خانة العاجزين وغير المؤهلين للانضباط في أطر سياسية وقانونية وإدارية. وهذا بعيد تمامًا عن الواقع الذي يشير إلى أن الوضع تطور لمصلحة المسلمين، وخاصة النخبة التي صارت تساير العصر الذي تعيش فيه، وعلى النمط الفرنسي نفسه، وتتطلع إلى ما هو أفضل، وتنسجم حالتها النفسية والعقلية والمعنوية تمامًا مع الحداثة في جميع تجلياتها ومستوياتها. وربما أبرز مثال على ذلك هو بن علي فكّار نفسه الذي كان يدَرِّس مادة اللغة العربية في المعهد العالي للتجارة في مدينة ليون.

تمادت الإدارة الفرنسية ومعها التيار الاستعماري في الجزائر، كما يرى بن علي فكّار دائمًا، في اعتبار الفرد الأهلي الجزائري غير مؤهل للتعاطي

(11) Fékar, pp. 5-6.

مع المؤسسات العامة، فضلًا عن تسييرها بسبب الجهل (كما تردد السلطة الاستعمارية)، خاصة جهله اللغة الفرنسية وجميع ما يتعلق بالقانون العام. كما كانت تعتبر أن التزمّت الديني المستحكم في ذهنية المسلم وسلوكه لا يرشّحه إطلاقًا لتمثيل المواطنين في الهيئات المنتخبة. ويرى بن علي فكّار أن هذه الاعتبارات قد تكون صحيحة منذ عقود خلت، ولكن الأمر مختلف اليوم (بداية القرن العشرين)، ولعل الواضح فيه هو وجود نخبة مسلمة تستطيع التعامل والتفاعل مع قيم المدنية والحضارية، وتستطيع أيضًا التمثيل وتسيير الشأن العام. ثم يضيف، موضحًا صلة المسلم بالإدارة والسياسة، أن هذا العجز الظاهر مردّه إلى القوانين المجحفة في حق الأهالي المسلمين، والتي لا تساعدهم عبر التربية والتدريب والتعليم في مباشرة المسؤوليات وإتقان صوغ البيانات وبلورة خطاب يعبّر عن مصالح المسلمين في علاقتهم بالفرنسيين. ومن جملة الأمور التي حُرم منها المسلم الجزائري هو تطبيق إجراءات الترشح بالنمط نفسه المطبَّق على الفرنسيين، إن في الجزائر أو في فرنسا؛ فقد بقي المسلم في هذه الناحية لا يعرف كيفية الدفاع عن مصالح أقرانه وقضاياهم، بسبب جهله أسلوب الدفاع والجدل والمناقشات وإبداء الرأي والرد على تدخلات الآخرين من ذوي المصالح المخالفة والمعارضة. فالمسلم لا يزال غير قادر على إتقان تقنية البرهنة والتدليل ولعبة التكتل من أجل تمرير مشاريع تصب في مصلحة المسلمين. لكن، على الرغم من هذا القصور المسجل، عاندت النخبة المسلمة عن حق وقدرة أيضًا في سبيل الحصول على مزيد من الحقوق السياسية، ومن ثم الانخراط الواسع في المشاركة في الدفاع عن مصالح الأهالي التي لا تحظى بالتمثيل المطلوب. ولربما كانت المفارقة التي كشفت البون الواسع بين تمثيل الفرنسيين في الهيئات المنتخبة وتمثيل الأهالي المسلمين في الهيئات نفسها، قياسًا على عدد سكان كل فئة منهم في المجتمع، هي التي جعلت النخبة تنبري لها في محاولةٍ لتخطّيها عبر العمل السياسي.

يُعَدّ التمثيل على مستوى الهيئات المنتخبة، خاصة في البرلمان، الإجراء السياسي الذي يمكّن التواصل بين المتروبول والجزائر. وقد حرص الشبان

الجزائريون على إيلاء مسألة التمثيل النصيب الأوفر في حركتهم ونضالهم العام. وللتذكير، فإن دستور 4 تشرين الثاني/ نوفمبر 1848 منح مستعمرة الجزائر إمكانية التمثيل في البرلمان الفرنسي (المتروبول)، بناءً على سياسة الاندماج التي أقرها، ولكن من دون جدوى؛ ذلك أن التمثيل اقتصر على المعمّرين فحسب، وكان يشملهم التشريع الفرنسي باعتبارهم امتدادًا ديموغرافيًا للشعب الفرنسي، ومن ثم فهم ينتمون إلى الدولة الفرنسية ومؤسساتها الرسمية. أمّا دستور 14 شباط/ فبراير 1852، فقد أوقف العمل بالتمثيل في البرلمان الفرنسي بعد ما غيرت السلطة سياستها حيال الجزائر بالعودة إلى الحكم السيادي، إلى أن جاء دستور 24 شباط/ فبراير 1875 الذي نص على تمثيل شخصين عن كل عمالة [إقليم] من العمالات [الأقاليم] الثلاث الموجودة في الجزائر، بمعنى تمثيل 6 أشخاص في غرفة النواب، و3 أشخاص في مجلس الشيوخ. أمّا في ما يخص الأهالي، فيمكن أن نذكر التمثيل على مستوى البلديات، إذ نصت المادة الرابعة من مرسوم 7 أفريل [نيسان/ أبريل] 1884 على: «المستشارون الذين تم انتخابهم من طرف الأهالي المسلمين يحضرون جلسات المجلس البلدي مثلهم مثل المستشارين المنتخبين من طرف المواطنين الفرنسيين. إلا أنه، تطبيقًا للمادة 11 من قانون 2 أوت [آب/ أغسطس] 1875، فإنهم (الأهالي المسلمين) لا يقومون بتعيين المندوبين إلى انتخابات مجلس الشيوخ إلا بعد حصولهم على المواطَنة الفرنسية». وغني عن البيان أن هذا التمثيل لمستعمرة الجزائر كان ضعيفًا جدًا، حتى بالنسبة إلى الفرنسيين أنفسهم. وأما تمثيل الأهالي داخل الكيان الجزائري، فكان معدومًا تمامًا، ولم يحفل بوجود مصالح الجزائريين، ولم يرغب في وجود مصالح يقف وراءها أهلون لتعزيزها بالوسائل والإمكانات الشرعية والقانونية. وأما في ما يتعلق بشروط التمثيل في المجالس البلدية ذات الصلاحيات التامة، فلم يكن يحق وجود تمثيل إلا عندما يصل عدد سكان المسلمين إلى المئة، فكان يمثلهم عضو، ثم عضوان إذا بلغ عدد السكان ألفًا، ثم كلما زاد العدد على الألف كان يضاف عضو جديد، وهكذا دواليك، مع العلم أن العد لم يتجاوز إطلاقًا أكثر من ستة أعضاء مستشارين. أما الشروط المستحقة في المترشّح ليكون عضوًا

مستشــارًا في البلديات ذات الصلاحيات التامة، وفق مرسوم 7 أفريل [نيسان/ أبريل] 1884، فكانت:

- أن يكون عمره 25 عامًا بالتمام.
- الإقامة مدة عامين متتاليين في البلدية نفسها.
- أن تتوافر فيه واحدة من الحالات التالية:
- ملكية أرض فلاحية أو مَـــزارع، وظيفة لدى الدولة، إن في العمالة أو في البلدية.
- عضوية اللفيف الشّـــرفي، والحصول على وســـام شـــرف أو وسام استحقاق (médaille commémorative) رخّصت به الحكومة العامة.
- نيل علاوة معاش (pension de retraite).

وهكذا، في ما عدا مـــلّاك الأراضي وأعوان الدولة، لـــم يكن يحق لباقي أصحاب المهن والنشـــاط الصناعي والتجاري الترشح لمنصب الاستشارية في الهيئات البلدية والعمالة في الجزائر. وفي جميع الأحوال، لم يتعدَّ عدد الأهالي الذين كانوا ممثلين في المجالس المنتخبة ربع العـــدد، وهو ما يعطي الانطباع دائمًا بأنه لم يكن في مقدور الأهالي التأثير في سير المداولات في سبيل حماية حقوقهم ومصالحهم، إلا برضاء الأعضاء الفرنسيين.

في حالة الأهالـــي، يعبّـــر التمرس على إجـــراءات وقواعـــد التمثيل في المجالس والهيئات المنتخبة عن تربية سياسية ومدنية تمكّنهم من امتلاك ناصية الثقافة اللازمة لإدارة مؤسســـات الدولة. ولعل هذا مـــا توضحه هذه الفقرات من مقالة لأحد الفرنســـيين استشـــهد به لويس خوجة (جزائري مسلم / قاض شرعي وفرنســـي بالتبني): «إن توجيه الأهالي على درب التربية السياسية يمثّل خطرًا بالغًا على مستقبل المســـتعمرة، أما في الوقت الراهن فمعناه وضع نظام التمثيل النيابي موضع الرهان الذي سيكتســـح الصـــوت الأوروبي. في حالة ما

إذا ارتكبت السلطة هذا الخطأ السياسي، فإنه لا يوجد ما يبرر حرمان الأهالي من التمثيل النيابي، ومعنى ذلك أنهم سوف يصوتون لإجلاء الأوروبيين عن الجزائريين باعتبارهم (الأهالي) مسلمين»[12]. الحقيقة أن الشبان الجزائريين كانوا يدركون أيضًا، خلافًا لما ورد في كلام الكاتب الصحافي، أن التمثيل في المجالس المنتخبة يتطلب استيفاء شروط العضوية فيها، أي إنه يراعي جانب الاستحقاق، فلم يغامروا بطلب التمثيل الشامل والكامل لجميع الأهالي، بقدر ما كانوا يرومون رفع الظلم الفادح والتناقض الذي يفضي إلى الدمار العام. ومن جملة الشروط التي وضعها الشبان المتعلمون المتأهبون للانخراط في العمل السياسي: حصول المترشّح على شهادة تعليم عام، وإلمامه بقدر مقبول باللغة الفرنسية يثبت قدرته على النقاش والجدل والحوار في الهيئات المنتخبة، لأن التحلي بهذه القاعدة التكوينية يساعده في الدفاع عن حقوق الجزائريين ومصالحهم وحرياتهم، بما يحفظ الجزائر ككيان سياسي، وهذا ما عبّر عنه القاضي الشرعي لويس خوجة: «رأيي أن عجز مستشاري البلديات من الأهالي لا يتمثّل خاصة في عدم كفاءتهم في الموضوعات التي يطرقونها، ولا في قلة نسبتهم في هذه المجالس- ثلث عدد الأوروبيين- بقدر ما يتمثّل في جهلهم للغة الفرنسية»[13]. ويضيف خوجة في تقريره إلى السلطات العليا في باريس: «دعوة الإنسان الأهالي إلى أن يأخذ مكانه في المناقشات البرلمانية، ويبدي مداخلاته في قضايا الدولة يعبّر فعلًا عن القيمة الاعتبارية التي يمكن أن تظهرها الأمة الفرنسية حيال الأهالي. وهي أفضل طريقة من أجل ربط صلتهم بها للوصول إلى حالة الاندماج والاستيعاب فيها»[14].

تطلعت النخبة الجزائرية إلى التمثيل في المجالس المنتخبة العليا، إن في البرلمان ومجلس الشيوخ في باريس، أو في المجلس الأعلى للحكومة

(12) Louis Khoudja, *La Question indigène: à la commission du Sénat/ par un Français d'adoption* (Vienne: impr. de L. Girard, 1891), p. 54.

(13) Khoudja, p. 58.

(14) Ibid., p. 56.

العامة في الجزائر، بالقدر الذي يرفع الظلم عن الأهالي في علاقتهم بالتشريعات الفرنسية؛ فقد أدركت النخبة حقيقة أن القوانين الفرنسية كما تصدر في باريس تساعد أكثر في توسيع الفجوة بين السكان الجزائريين من مسلمين وفرنسيين، فهذه القوانين لا تتعامل معهم على قدر المساواة، بل أكدت التجربة التاريخية، خاصة بعد صدور مرسوم 10 سبتمبر [أيلول] 1874 الذي نظّم تمثيل الأهالي في المجالس البلدية، أن الاتجاه العام نحا إلى تكريس المواطنة الفرنسية بتأبيد الحالة الأهلية عبر القوانين الاستثنائية، وغياب التمثيل الأهلي في الهيئات التشريعية العليا. ووعى الشبان تمامًا بأن التشريعات الفرنسية الموجهة إلى الجزائر تساعد في تخلّف الأهالي وتقدُّم الفرنسي والأجنبي، بمعنى أن التقدم يتم طردًا مع التخلف، الأمر الذي كان ينذر، كما يرى الشبان، بعواقب وخيمة.

وحتى ندرك، على مستوى البحث العلمي، قيمة الخطاب السياسي والاجتماعي للنخبة المتعلمة وأهميته، يجب ألا نفصله إطلاقًا عن صراعها مع الكولون؛ دعاة الاستقلال الذاتي والانفراد بالمستعمرة الجزائرية. فقد قاوم الشبان وناهضوا غلاة الاستعمار من المرابين والتجار وأصحاب الأراضي والامتيازات في الجزائر، من منطلق الفكر السياسي الحديث الذي يحرص على مبادئ الإنصاف والمساواة والحرية التي تليق بأسس الحكم الجمهوري ومؤسساته العامة التي تراعي الشرعية والحق. بهذا المعنى يقول صالح فاسي: «يمكننا أن نصرّح، ومن دون مبالغة، بأن جميع الأهالي يحرصون على أن يكونوا تحت سلطة فرنسا وحدها»[15]. والسلطة أو السيادة عند النخبة المتحضِّرة، تأخذ دائمًا معناها النبيل الذي لا تدنسه السياسة الاستعمارية، وهي (النخبة) لا تكف عن الإشادة بفرنسا بحرفها الكبير والعريض وإنجازاتها الرائعة على مستوى الحضارة الإنسانية التي قُيِّضَ للعالم العربي أن يستفيد منها.

---

(15) S. Faci, *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne*, préf. de Maurice Viollette (Toulouse: Impression régionales, 1936), p. 5.

رابعًا: القضاء والقانون في المجال العام

تظهر في مجال القضاء والقانون التناقضات والمفارقات التي كانت تصدر عن السلطة الاستعمارية، عندما كانت تُشرّع لسكان الجزائر. وللحد من السريان الفعلي والعادي لقوانين الدولة ومؤسساتها، كانت السلطة التشريعية تعمد إلى إلحاق تشريعات استثنائية ترمي إلى تضييق القانون في مدلوله الإيجابي التلقائي الذي يتجاوب مع الإنسان ومحيطه الاجتماعي، مهما كانت هويته. من هنا، فإن مدوّنة «الأنديجينا»، بما كانت تحمله من تشريعات وإجراءات استثنائية، هي مجموعة المراسيم واللوائح التي تحد من تلقائية قوانين المؤسسات العمومية التي كانت تصدرها الدولة بمعناها الجمهوري[16]. وقد حرص الجزائريون، بداية من انطلاق حركة الشبان إلى غاية اندلاع الثورة التحريرية، على محاولة كسر الاستثناء، والمطالبة بما هو عادي من القوانين أو القانون العادي المشترك بين السكان، الذي يساعد في تضييق الفجوة في ما بينهم. لكن الوجه الاستعماري كان يظهر عادة مرافقًا للقانون الوضعي ليشذ عن الروح المنصفة الملازمة للقانون في مدلوله النبيل كما عرفه الشبان في المدارس اللائكية العامة. لذا، تُعَدّ القوانين الاستثنائية وسيلة تشريعية لتأبيد التفرقة العنصرية وترسيم وجود عنصرين مختلفين في الجزائر: عنصر مواطن فرنسي وآخر أهلي جزائري لم يكن يستفيد البتة من مزايا القانون العام.

أظهرت المتابعة الدقيقة للتشريعات التي كانت تصدرها السلطة الفرنسية للأهالي المسلمين حرصًا شديدًا على عدم منح الحقوق والحريات إلا لمن يستحقها وفق القوانين السارية، لكن في الأغلب، لم يكن المتحصل عليها يشعر بأنه مواطن عادي في الدولة والمجتمع، بل كانت تحول جملة من

(16) رأى بعض الشبان أن منظومة التشريع الفرنسي كانت تزداد فسادًا مع تطور وعي النخبة واتساعها، فمنهم من طالب في برامجه الإصلاحية بتطبيق مرسوم 10 سبتمبر [أيلول] 1886 الذي كان يُخضع قضايا الأهالي وأحوالهم للقانون الفرنسي. كما أن المرسوم نفسه كان يتضمن معنى إلغاء معاهدة الاستسلام في الجانب المتعلق بالفصل بين الفرنسيين والجزائريين، أو هكذا كان يفهم رجال القانون والقضاء، حتى من الفرنسيين أنفسهم.

الحواجز النفسية والاجتماعية والثقافية دون الانخراط الطبيعي في الجو العام والحياة العامة، وكأن الجنسية «مزية» تكرمت عليه بها السلطات العمومية، وليست حقًا، وهو ما كان يحيل الأمر برمّته إلى قيم الحضارة والمدنية والرغبة الجادة في استيعاب المسلم في فضاء الدولة العام. فالنظام السياسي الذي كان يخضع له الأهالي المسلمون هو نظام إقطاعي، كما جاء في عنوان كتاب صالح فاسي **ضد النظام الإقطاعي في الجزائر**. ومصدر المفارقة هو أن هذا النظام كان يقوم إلى جانب نظام جمهوري يخضع له الفرنسيون[17].

أمّا في شأن تعرّض القضاء للأحوال الشخصية، كما كان الشبان يطرحونها، فكان الطرف الجزائري المسلم يُستدعى من أجل التطبيق الأسلم والأمثل؛ فالأصل أن الموضوع يعني بصورة حصرية الجزائريين، لأنه كان يتعلق بالدين الإسلامي الذي يحتوي على تشريعات تتعلق بالأسرة، مثل الزواج والطلاق والميراث وتربية الأطفال والعلاقات الأسرية والاجتماعية والتجارية. لكن المفارقة هي أن الطرف الذي كان ينظر في هذه المسائل الناشئة بين المسلمين الجزائريين كان القاضي الفرنسي ذاته (juge de paix)، بينما كان يجب، كما كان

(17) من هذه الحالات المتناقضة في التشريع الفرنسي وأثره السلبي في حياة الجزائريين، فرنسيين ومسلمين، أن الأهالي كانوا يدفعون ضرائب الخدمات والمرافق العامة، كأنهم مواطنون فعلًا، وترتب عليهم مقايضة صفة المواطَنة دفع واجب الخدمة العمومية مثل: المواصلات، الطرق، المدارس، المساجد وجميع ما يتعلق بالمنشآت العامة كالمستشفى والعيادة، الآبار، مراعي المواشي، خزانات المياه لسقي المواشي. فمنذ صدور القرار الوزاري 30 تموز/ يوليو 1885، كان الأهالي يدفعون نظير جميع هذه المرافق العامة التي تعبّر عن حق المواطَنة التي كانوا محرومين منها! فإذا كانت الحياة السياسية في كنف الدولة الحديثة تتسع لتطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم، فإن الإنسان المسلم لم يكن يستفيد من هذه الامتيازات والمصالح، ومع ذلك كان يدفع ضرائب وهمية جزافية تعيده إلى عصر الإقطاع، لأن أغلبية السكان الأهالي تعيش في الأرياف والمدَاشر والمناطق السهبية الرعوية والصحراوية. وعلاوة على هذا النوع من الضرائب، استمر الفرد المسلم في التزامه بدفع الضرائب التي كانت تُعزى إلى صفته المسلمة، أي تلك التي أقرّها الشَّرع والفقه والعرف، مثل: الزكاة (على المواشي ومنتوج الأرض)، الحكر، اللازمة (في بلاد القبائل على النخيل في الصحراء والزيتون في المناطق الجبلية)، والعُشُور (ضرائب على الحبوب). وعبّر عن هذه الصورة الفقيه الفرنسي لارشير: «المواطنون هم نبلاء وسادة أشراف، بينما الأهالي هم دهماء وعبيد». Emile Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, 3e ed. revue, augmentée et mise au courant de la législation et de la jurisprudence, par Emile Larcher et Georges Rectenwald, 3 tomes (Alger: [s. p.], 1923), tome 2, p. 340.

الشبان يرون، أن يُسلِّم الأمر إلى قاضٍ مسلم؛ فمع تزايد عدد المتعلمين في صفوف الأهالي، وتحسّن مستواهم المدني، كان يجب أن تُعهد إليهم - تبعًا لذلك - قضاياهم في إطار المؤسسة العامة. فالقضاء ضمن المجال العام يزيل بطبيعة الحال الأفكار المسبقة والجهل بالموضوع والتصورات الخاطئة عن الشريعة الإسلامية، والوصول، من ثم إلى تطبيق القانون بمعناه الحق العام، حتى على الأهالي، الشرط اللازم لشرعية الدولة ذاتها.

استدعى موضوع القضاء الإسلامي (الوصف الإسلامي يعود إلى طبيعة المتقاضين، أي الأطراف المتنازعة) ضرورة إصلاح العدالة برمّتها بغية تحسين أحوال التقاضي بين المسلمين أو بينهم وبين الأوروبيين، كأفضل سبيل للخروج من المأزق الذي آل إليه تطبيق القانون الفرنسي في الجزائر. بناء عليه، كان القاضي الشرعي والوكيل الشرعي والمترجم الشرعي، فضلًا عن اختصاصه بالشريعة الإسلامية، يتطلع دائمًا إلى تمرير المسائل عبر قنوات المؤسسة العامة، بما كان يتحلّى به من ثقافة الدولة. فقد ألمّ القضاة بشيء من الشريعة الإسلامية وبشيء من القانون الوضعي، ولكن بقيت مسألة الاجتهاد في كيفية التوفيق بين الشريعة والقانون، أو بين الإسلام والمدنية مؤجلة إلى من هم أكثر كفاءة وخبرة، عبر تراكم التعليم العالي للأجيال اللاحقة.

أما في مسألة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، فكان السؤال التالي مطروحًا: كيف السبيل إلى تقنين الشريعة الإسلامية، ليس برمّتها، ولكن في الأمور التي تتعلق مثلًا بنظام الأحوال الشخصية. فقد كانت الفئة المتنورة من الجزائريين وبعض المنصفين[18] من الفرنسيين يريان فعلًا أن الوضع في

---

(18) انظر مثلًا الدراسة/ التقرير في مجال تدوين وتقنين الشريعة الإسلامية لمارسيل موراند، المختص بقضايا الإسلام والمسلمين؛ إذ احتوى التقرير على 781 مادة قانونية. Marcel Morand, *Avant-projet du Code, présenté à la Commission de codification du droit musulman algérien* (Alger: A. Jourdan, 1916).

انظر أيضًا كتابه الآخر: مساهمة في دراسة الإصلاحات المتعلقة بالأوضاع السياسية، الاقتصادية للأهالي الجزائريين: Marcel Morand, *Contribution à l'étude des réformes concernant la situation politique et économique des indigènes algériens* (Alger: A. Jourdan, 1916).

الجزائر يحتاج إلى تقنين أو تدوين أحكام الشريعة الإسلامية لحل التعارض بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية، كما يرد دائمًا في بعض تقارير الإدارة الاستعمارية. لا بل إن مسألة تقنين الشريعة الإسلامية طرحها في نهاية القرن التاسع عشر الدكتور الفرنسي بيرون (Perron) العارف بشؤون الإسلام في الجزائر، وكان رأيه: «إن إعادة إصلاح وصياغة القانون المدني هو عمل على جانب كبير من الأهمية في حياة المسلمين.. فيجب إدخال تعديلات على الشريعة الإسلامية وتصحيح بعض الجوانب فيها من قبل السكان المسلمين الذين نسعى إلى تنويرهم وتمدينهم، لأن قانونًا مغلقًا أو شريعة جامدة تعبّر عن مأزق وفقدان الصّواب»[19]. عمومًا، كانت الشريعة الإسلامية وتاريخ الإسلام ونصوصه الكلامية والفقهية هي المرجع العلمي عند العلماء والقضاة والأئمة المسلمين في قضايا الحكم بين المسلمين، لكن لم يكن في وسع الشبان من رجال القانون والقضاء أن يجتهدوا كثيرًا في بحث التسوية بين الشريعة والقانون على الرغم من إيمانهم العلمي والمدني بإمكانية ذلك، ولو وفرت الإدارة إمكانية دراسة المسألة ومعالجتها ضمن أطر المؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية. وغالبًا ما كان التفكير في تقنين الشريعة يجري في سياق التصدي للقوانين الاستثنائية التي لا توفر الوقت ولا الرؤية أو المنهج الضروري للشبان من أجل حل معضلة الشريعة والقانون. بتعبير آخر، لم تطرح مسألة تجديد النظر إلى الشريعة الإسلامية من داخلها فحسب، بل أيضًا في مواجهة التشريع

= وللغرض نفسه تبنّت مجلة *La Revue de l'Islam* تدوين الشريعة الإسلامية كمخرج لتوحيد القوانين الصادرة عن سلطة الدولة. وكان السياق يشجع على ذلك لأن الحاكم العام في الجزائر جونار (Jonart) كان يعتقد هو أيضًا أن الحل يمر بتقنين الشريعة الإسلامية: «إن مسألة التقنين الرسمي للشريعة الإسلامية والأعراف تفرض نفسها ويمكنها أن تتم دونما مس بعقائد وتقاليد الأهالي»، ورد ذلك في: Ageron, vol. 2, p. 698.

(19) انظر ترجمة بيرون لكتاب ميزان الشريعة: 'Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad ibn 'Alī al-Anṣārī al- Ša'rānī, *Balance de la loi musulmane, ou Esprit de la législation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiels*, traduit de l'arabe par le Dr Perron, avec un avant-propos signé : J.-D. Luciani (Alger: impr. de P. Fontana, 1898), p. XXII.

وله كتاب آخر مهم عن الإسلام ومؤسساته، Nicolas Perron, *L'Islamisme: Son institution, son influence et son avenir*, ouvrage posthume, publié et annoté par son neveu, Alfred Clerc, Bibliothèque orientale elzévirienne; XV (Paris: E. Leroux, 1877).

المدني الفرنسي الحديث، أو كيفية التوفيق بينه وبين الشريعة الإسلامية؛ فبالنسبة إلى شيوخ الإسلام وأئمته الذين كانت الإدارة العامة تستأنس بآرائهم، كان هؤلاء دائمًا يعربون عن تحفظاتهم حيال أي تعديل في وضع الرجل أو المرأة المنصوص عليه في الشريعة الإسلامية، ويكتفون بالإحالة إلى رسالة أبي زيد القيرواني والشيخ خليل والمذاهب الفقهية التقليدية. ولكن الأمر الذي كان غائبًا بالفعل هو الاجتهاد الإسلامي الذي يكفل القدرة على صوغ القوانين الإسلامية الجديدة من وحي المقاربة بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية، أي أن يكون الاجتهاد على صعيد المسلم المتخصص في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية.

إن الرأي الذي كان سائدًا بصورة عامة بين الشبان هو تغليب فكرة القانون الحديث[20] في التعامل مع قضايا المجتمع الإسلامي كأفضل سبيل لتسوية الخلافات والنزاعات، نظرًا إلى إجرائية الأحكام القانونية الوضعية وسهولة التقاضي بها أمام المحاكم، وهي تعبّر أكثر عن روح المواطَنة الحديثة عندما يستطيع الفرد المسلم أن يستخلص حقوقه من هذه المحاكم، إذا كانت ملتزمة بالحياد المطلوب بطبيعة الحال.

عَرَض الشبان الجزائريون مسألة القضاء الإسلامي، بما انطوت عليه من تطبيق الشريعة والقوانين الوضعية، في مقابل ما كان يعرضه شيوخ الطرق والزوايا وعلماء الدين التقليديون؛ فقد كان رائد الشبان البحث المتواصل عن كيفية المواءمة بين الفقه المالكي مثلًا والتشريعات الفرنسية المتلاحقة، أي إن دورهم في الأغلب توفيقي بين الفقه الإسلامي والقانون، الأمر الذي لم يكن كذلك لدى الشيوخ التقليديين الذين كان أشد ما يحرصون عليه هو تطبيق الشريعة وفق الفقه الإسلامي التراثي، دونما اعتبار لمسألة القانون والعدالة والقضاء في تقنياتها ومفاهيمها الحديثة. ولم تكن لديهم أصلًا الرغبة في

(20) بخلاف ما ذهب إليه المؤرخ روبير آجرون، وهو أن المسلمين اختاروا بتلقائية وعزم التصدي للعدالة الفرنسية والمحاكم القضائية ومحاولات تقنين الشريعة، وفضّلوا البقاء أوفياء لعقيدتهم وشريعتهم. انظر: Ageron, p. 706.

الوصول إلى مؤسسات الدولة الفرنسية والمناصب التي سخّرت لهم في ما يعرف بالإسلام الجزائري، الحريص على استتباب الوضع القائم. فالفقه الذي التزموا به لم يكن يتطلب في الأغلب المرور عبر المؤسسة العامة. بناء عليه، تقدّم الشبان من ناحية القضاء وتطبيق القانون أكثر من خطوة نحو الحياة المدنية الحديثة، بحكم ثقافتيهم الفرنسية والعربية، وإلمامهم بالعلوم والفنون والآداب.

جرت الإشارة إلى أن مجموعة القوانين أو الإجراءات التي تُتخذ في حق الأهالي وسمها الشبان بالقوانين القمعية، وبأنها ترمي إلى اضطهادهم، ومن ثم حرمانهم من التعاطي العادي مع الحق العام في مدلوله النبيل[21]. وكان موضوع هذه الإجراءات الاستثنائية هو معاقبة المجرمين والمخالفين أوامر وقرارات إدارية، تتدخل فيها الإدارة وكأنها جهاز قضائي، أو بالأحرى تتدخل في شأن لا يخصها. فالإدارة تنتمي، كما هو معروف، إلى السلطة التنفيذية، بينما يتبع القضاء السلطة القضائية. ولعل هذا التداخل في حالة الأهالي بين التنفيذي والقضائي هو ما فاقم الوضع العام في الجزائر، وعبّر عن فساد عام تقوم به الدولة، على العكس من مهمتها الأصلية والموضوعية: إزالة الفروق والتناقضات واحترام صلاحيات كل سلطة من السلطات الثلاث. من هنا، آلى الشبان على أنفسهم، منذ البداية، محاربة قانون «الأنديجينا» كشرط ضروري، لتسوية العلاقة بين السلطة/ الدولة ورعاياها. فالأصل، كما يرى الشبان، أن القضاء (العدالة) يرمي إلى حماية الأفراد مهما تكن أصولهم. غير أن القوانين الاستثنائية تحدد العقوبات مسبقًا مع نوع الأعمال التي توصف بالجريمة، ولا تتضمن فكرة العدالة ومؤسسة الدولة، بل حماية عنصر سكاني آخر، أي الأوروبيين الذين صارت وضعيتهم القانونية ممتازة مرتين، مرة عندما يستفيدون من الحق العام، ومرة أخرى عندما تسخّر لهم السلطة الاستعمارية

---

(21) بهذا المعنى، يقول فاسي: «يحاكم الفرنسيون والأوروبيون في الجزائر أمام محاكم الحق العام ويستفيدون من كل الضمانات الملازمة والمتوقعة من القانون الفرنسي، بينما يخضع الأهالي لنظام جنائي استثنائي، ويُحرمون من كل الضمانات الأساسية. هذا الوضع يكرس حالة من لامساواة فظيعة في العدالة»، انظر: Faci, p. 229.

ترسانة أخرى من القوانين الاســتثنائية لحماية أموالهم ومشاريعهم الاقتصادية والتجارية والمالية والزراعية[22].

تُقرن العدالة، في رأي الشبان، بالإنصاف والمســاواة، وهي بالتالي مقوّم جوهري للدولة واســتمرارها، ويمكن أن تصاب بعجز، كما هو قائم في الحالة الجزائرية، إذا ما طاولها الفساد، لأن ما يشدّ مؤسسات الدولة هو فكرة البحث المتواصل عــن الوجه الأكمل والأفضــل للعدالة والحــق. والعدالة، بوصفها مؤسســة وجهازًا قضائيًا ومفهومًا فلســفيًا، تعني للشــبان الكثير، بناء على ما تعلموه في المــدارس والمعاهد والجامعات، وكان هاجســهم الكبير مواصلة

---

(22) هذا ما أجمله الرجل السياسي المعروف ستيغ (J. T. Steeg) في تقريره إلى السلطات العليا في باريس: «مــن الناحية القضائية، يخضع الأهالــي لمحاكمات مرهقة في مجال الحــق العام، ولنظام قضائي خاص قمعي. فضلًا عن ذلك، فإن الأهالي معرضون لمخالفــات من نوع خاص تتعلق بالإدارة وحدها التي تـستطيع أن تطبّق عليهم غرامات مالية، والحبس، والحجز الإداري، عقوبة أساسية أكانت أم عقوبة ثانوية، حتى في حالة تبرئة ساحة المتهم». J. T. Steeg, *Journal officiel*, 31 Janvier 1919.

لنوضح أكثر، نذكــر مجموعة العقوبــات التي تطبّق على الأهالي المســلمين، ومــا يطبّق على الفرنســيين لنقف على الفرق الذي يضاعــف من التناقضــات الاجتماعية والقانونيــة، ومن ثم الوضع العام في الجزائر: الجناية التي يرتكبها «الأهلي القاصر» الذي لم يبلغ ســن الرشــد، تطبّق عليها عقوبة الجناية التي يرتكبها المواطن الفرنســي الراشــد. وأقل ما يقال في هذا الحكم أنه عنصري؛ في الجرائم التي يرتكبها الأهلي المسلم، عادة ما يصدر الحكم بشــأنها محملًا بخلفيات دونية من قبل هيئة الحكم (jury)، التي يتعاطف أعضاؤها مع زميلهم الضحية، ويصدر الحكم معززًا بمساندة تلقائية تفرض أقصى العقوبات. فالهيئة القضائية طرف أساس في القضايا الجنائية التي تُرفع إليها ضد الطرف المسلم وقاض عليه؛ فضلًا عن ذلك، فإن جميع الحقوق السياسية مصادرة تقريبًا، ولا يجري العمل بها: حرية الصحافة، الحق في الاجتماع، إنشاء الجمعيات، حرية التنقل والسفر... إلخ؛ يخضع العرب المسلمون، في الإقليم الصحراوي، أو ما يُعرف بالإقليم العســكري، لأحكام ضباط المكاتب العربيــة، ولا يوجد إطلاقًا نظام الحق العام. فالشرطة الإدارية هي التي تتولى إنزال العقوبات بالمسلمين، على أساس من الزجر والردع. أما جرائــم الجُنح مثلًا، فيُنظر فيها أمام اللجان التأديبية، بينما جرائــم الجنايات يُنظر فيها أمام المجالس الحربية، وتطبّق عليها أحكام قانون العدالة العســكرية. أخيرًا يمكن للحاكم العام، ممثلًا ورجلًا إداريًا، أن يُنزل العقوبة بالأهالي، أفــرادًا أو جماعات، وهي عقوبة لا نظير لها في القانون الفرنســي، كما يرى الفقيه الفرنســي لارشــير، مثل الحبس (l'internement)، الغرامة الجماعية (l'amende collective pour les douars et les tributs)، المصادرة (séquestration)... إلخ. ويعلق الفقيه لارشير على طبيعة هذه العقوبات بالقول: «إن الخاصية المشــتركة لهذه العقوبات هي أنها متأتية من حقبة الحرب التي مُددت لمدة طويلة بين العشــائر المتحاربة والمتخاصمة في التل وفي بلاد القبائل: وهذا ما يفســر حقيقة الطابع الاستثنائي للمؤسسة القضائية التي تنطق بها»، انظر: Larcher, tome 2, p. 216.

البحث عن سبل ردم الفجوات في تطبيق العدالة على السكان في الجزائر. فالعدالة هي مفهوم ورد في شعارات الثورة الفرنسية مثل الحرية والأخوّة والمساواة، بعد الانتصار على النظام الفرنسي القديم. بناء عليه، جاءت العدالة لدعم القانون والحق بالقدر الذي يساعد الشعب في التنمية والتطور. وبحسب تعبير فاسي: «إن القانون الجنائي لا يتضمن أي تعسف، لكن عليه فقط أن ينسجم مع درجة التطوّر الذي وصل إليه الشعب الذي يراد تطبيقه عليه»[23]. كما كان الشبان متيقنين تمامًا من أنه لو طُبّقت القوانين الفرنسية على الحالة الجزائرية بشكل منصف وعادل لساعد ذلك في تقدّم الإنسان الأهلي ولتغيّر مركزه القانوني والاجتماعي لمصلحة مزيد من المواطنة، على أساس أن هذه القوانين مستخلصة من مجتمع فرنسي متطور، يمتلك وعيًا راقيًا بفكرة القانون. فالقانون، في تجربة النخبة المتعلمة، هو مجموعة من القواعد العامة وُضعت ليسير عليها المجتمع في إطار الدولة الحديثة.

لا شك في أن القوانين الاستثنائية التي كان الشبان الجزائريون يطالبون بضرورة رفضها وإلغائها تضمنت بُعدًا سياسيًا، كما هو واضح ممّا تقدم؛ فهي قوانين ترمي أساسًا إلى حرمان السكان المسلمين من امتيازات المؤسسات العامة الحديثة، واستئثار الفرنسيين والأجانب بها. بتعبير أوضح، رمت السياسة الاستعمارية إلى حرمان الأهالي من إمكانية التقاضي العادي، وإلى تعطيل سريان القوانين بشكل طبيعي يساعد في الترقية الاجتماعية، وتحسين المركز القانوني. بناء عليه، فإن التداخل بين القضائي والسياسي في وضع الأهالي واضح وبيّن، على خلاف العدالة في المتروبول التي يصونها مبدأ الفصل بين السلطات: التشريعية والتنفيذية والقضائية. أمّا الوجه الآخر للتصادم بين المجالات في تطبيق العدالة على الوضع الجزائري، فهو استمرار السياق العسكري والنزعة الاحتلالية، على الرغم من أن المرحلة، كما تزعم السلطات العليا في باريس، هي مرحلة تهدئة وأمن وسلام، أي الخروج من المقتضيات

---

(23) Faci, p. 33.

العسكرية إلى الحياة المدنية العادية. وكانت القوانين والتدابير في ظل المرحلة العسكرية، مرحلة القرن التاسع عشـــر، مستوحاة من مبدأ السيادة، غير أن الأمر اختلف في مرحلة القرن العشـــرين، كما رأى الشـــبان، ليس فقط بسبب وجود نوعية جديدة من الرجال المســـلمين المتأهبين للعمل في المؤسســـات العامة والمطالبة بتطبيق قوانين الجمهورية، بل أيضًا بســـبب حاجة فرنسا إلى توسيع قاعدة المواطَنة حماية لنفسها من التهديدات الخارجية واعتبارات الأمن الدولي في منطقة المتوسط.

خامسًا: بين الاندماج والمواطَنة

إن أحـــد مقتضيات الاندمـــاج، كما طرحتها التشـــريعات الفرنســـية، هو الحصول على الجنسية الفرنســـية التي تُعَدّ بدورها مقدمة للتمتع بحق المواطنة عندما تعني الحقوق والحريات العامة المقررة في الدستور وقوانين البلد. لكن المسألة، كما رآها الشبان، هي أن التجنس، أي طلب الجنسية الفرنسية، لا يعني مطلقًا الاندماج في البوتقة الفرنســـية إلى حد امّحـــاء جميع الأصول والملامح الشـــخصية، لأن هذا مستحيل، ولهم أكثر من شـــاهد يقوم على دحضه. بل إن السياسة الاندماجية، كما قررتها الســـلطات الفرنسية، لا ترمي في الأصل وفي النهاية، إلى محاولة الانصهار والاندماج بســـبب سياسة التشريعات التي تصدر إلى نوعين من الســـكان، وأنها تشـــذ عن الخصوصيات والاختلافات، لأن من طبيعة الدولة قدرتها على استيعاب لا «دمج» ألوان وأجناس وأقوام متى حصل أفرادها على قـــدر معتبر من ثقافـــة الدولة، وصار في إمكانهـــم تقديم الخدمة العامة. وكان دليل الشـــبان الجزائريين في هذه المســـألة، الحالة التي كانوا هم عليها، فمنهم من حصل على الجنسية الفرنسية وكان متزوجًا من امرأة فرنسية، لكنه لم يتنكر لدينـــه ولا لتقاليد مجتمعه، لا بل صار أكثر من يطالب بها، بعدما تقدم خطوة إلى المجال العام.

في تجربة أحد المتعلمين الجزائريين ممن تخرجوا في المدرسة الفرنسية العامـــة ما يقدم دليـــلًا على حرص النخبة علـــى الدِّين والشـــخصية الجزائرية

المسلمة؛ فقد تقدم لويس خوجة - الاسم الذي حمله بعد أن صار قاضيًا شرعيًا وحصل على الجنسية الفرنسية - من السلطات الفرنسية، وبالتحديد من مجلس الشيوخ الفرنسي في باريس، عام 1891، بدراسة/ تقرير عن المسألة الأهلية، يدحض فيه جميع الطروحات التي ترى عدم إمكانية إدراج المسلم الجزائري في حظيرة الدولة الفرنسية الحديثة. يقول: «لو أنكم استشرتم القاضي، لقدَّم إليكم الجواب الشافي التالي: مَن مِن غير القضاة المسلمين يستطيع أن يفصل في الخلافات وقضايا المسلمين؟ فنحن الذين نعرف لغتهم (المسلمين الجزائريين)، ونعرف تقاليدهم وأعرافهم، نحن الذين ندرك عاداتهم وطريقة فض النزاعات، أي القضاء والفقه الإسلامي، ومن ثم فنحن أجدر من يتولى هذا الأمر. أريد أن أعطي، وأنا على ثقة كبيرة بفرنسا التي تبنّيتها، رهانًا، بأن أتولى خدمة أقراني من المسلمين من أجل ترقيتهم وسعادتهم، نظير التربية والتعليم اللذين تلقيتهما منها»[24].

لذا، فإن الحصول على الجنسية الفرنسية، كما ورد في هذه الفقرة، هو تكليف بمهمة لخدمة الأهالي المسلمين، بعد أن توافر شرط الوظيفة العمومية، أكان في المجالس البلدية أم في المجالس القضائية. فالجنسية كانت تعني من هذه الناحية تحسين الوضع، أي المركز القانوني والسياسي، خاصة لأولئك الذين كانت القوانين الجمهورية تعاملهم في نطاق الاستثناء لا في نطاق الأصل والعادي. وعلى هذا النحو، كان الشبان والمتعلمون يرون أن مسألة التجنّس وما رافقها من سجال في شأن الاندماج كانا يعنيان المحافظة على نظام الأحوال الشخصية، المواطنة... إلخ. فقد التبست مسألة الجنسية بسبب التشريعات الاستعمارية، كما كان يرى الشبان، منها أن مرسوم كريميه (Crémieux) لعام 1870، منح الجنسية الفرنسية لليهود الذين كانوا أهالي مثل المسلمين، كما جاء ذلك في القرار- المشيخي لعام 1865. لكن المرسوم الجديد فتح المجال لليهود لكي يدخلوا إلى المجال الفرنسي العام، فيما بقي

(24) Khoudja, pp. 3-4.

المسلمون محاصرين في دائرة القوانين الاستثنائية، وبتعبير أقرب إلى الواقع، قُصد إحداث قطيعة أخرى بين المسلمين واليهود، وذلك بانحدار المسلمين إلى درجة أقل، في الوقت الذي لم يعنِ ذلك مطلقًا بداية حدوث تقارب بين اليهود والمسيحيين الفرنسيين، ذلك أن العنصرية تواصلت ضد اليهود إلى حين نشوب الحرب العالمية الثانية، وتوقف العمل بمرسوم كريمييه في ظل نظام فيشي[25]. ووجد اليهود، كأقلية سكانية في الجزائر، أنفسهم في مركز قانوني يُؤهلهم للاستفادة من المعاملة القانونية العامة من دون مقابل حقيقي، على غرار ما فعل المسلمون، خاصة الانخراط في الجندية الفرنسية، والدفاع عن حياض الدولة الفرنسية في أكثر من مناسبة. وأضاف مرسوم كريمييه مجددًا مفارقة إلى كثير من التناقضات والمفارقات التي شحذت وعي المتعلمين من أجل بلورة خطاب سياسي واضح يحتل المجال العام، ولا يغادره إطلاقًا لتمسكه بقيمة مؤسسات الدولة وإجراءاتها.

طُرح موضوع التجنس أيضًا بين النخبة والعوام؛ فالنخبة، من متعلمين وموظفين في مختلف الإدارات البلدية والمركزية، وقضاة شرعيين، ومثقفين... إلخ، كانت ترى المسألة ضمن مقتضيات الدولة الحديثة التي تتطلب قدرًا كافيًا من التعليم والتكوين، غير أن انتشار الأمية الأبجدية والمدنية بين الأهالي هو الذي جعلهم يمتعضون من التجنس والمطالبة بحق المواطنة الفرنسية، لا بل لم يشعروا أصلًا أن الأمر يعنيهم. وخلافًا للنخبة التي كانت ترى أن المواطنة شرط للتقدم والترقية في السّلم الاجتماعي والسياسي والمهني، وفي سلّم القيم المدنية والحضارية، كانت الجنسية الفرنسية تعني للأهالي العوام التخلي عن الدين الإسلامي، وأن صاحب الجنسية الفرنسية يُقرَن بالرجل المسيحي أو الرومي... إلخ. وكان يُعبَّر عن هذا كله أو يُفصح عنه سلبًا، أي من دون إبداء مواقف أو تقديم حيثيات أو حجج تدلل على هذا الرفض؛ ذلك أن الرفض على

(25) في شأن وضع اليهود في شمال أفريقيا وفي الجزائر خصوصًا، يمكن العودة إلى الدراسة الموثقة التي صدرت حديثًا للباحث ميشال أبيتول، Michel Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy* (Paris: Riveneuve Editions, 2008).

هذا النحو يُعبِّر أيضًا عن عدم الانخراط في مؤسسات الدولة والمجتمع، ومن ثم البقاء ضمن منطق العشيرة والقبيلة، بينما كان الشبان، ومن هم على منوالهم من التعليم والتكوين، يطالبون بالمواطَنة الفرنسية بناءً على استحقاق يشرّفهم، وعلى أن الشعب الأهلي سوف يحوزها، أو يجب أن يحوزها، حال وصوله إلى مستوى من التعليم والتربية السياسية والمهنية. بهذا المعنى يقول لويس خوجة: «هكذا، فعلى الرغم من هذه الفكرة الخاطئة، أعتقد أنه يجب أن نحترم في الوقت الراهن توجُّس المسلمين من الجنسية، وأن تُترك لهم حرية كافية لطلب الانتساب إلى المواطَنة الفرنسية في المستقبل. يجب انتظار ذلك اليوم الذي يستطيع فيه الأهالي التمييز بين الشخصية المدنية والشخصية الدينية، أي ذلك اليوم الذي يفهم فيه الأهالي المسلمون أن يكون الإنسان فرنسيًا لا يعني أنه مسيحي، كما نقول أن كون المرء عربيًا لا يعني أنه مسلم»[26].

وَعَى الشبان الجزائريون ثمرة التعليم المدني الفرنسي، وفكرة المواطنة والجنسية من خلال مؤسسات الدولة الفرنسية التي تفصل بين الشخصية الدينية والشخصية المدنية، وذلك خلافًا لشيوخ الزوايا وقادتها وعموم الأهالي الذين لم يدركوا في أمر جنسية المسلم إلا الجنسية الدينية. والحقيقة الجديدة التي اقتنع بها الشبان، وهو ما ساهم في وصفهم بالمتمدنين والمتحضرين، هي الشخصية المدنية (السياسية) التي يجب أن يتحلى بها المسلم لأنها المقتضى الذي يربط الإنسان بقيم ومبادئ الدولة الحديثة التي لا تتنكر للدين، بل تحث على ضرورة البحث فيه من خلال المؤسسات العامة، فليس في كتاب الله ما يحرّم التعليم أو الانتماء إلى دولة أوروبية، وما يحتاج إليه الأهالي هو التعليم من أجل تجاوز هذه التصورات المسبقة الكامنة في عمق وجدانهم، أو كما يرى لويس خوجة: «إذا أردتم فعلًا استيعاب الإنسان العربي، فيجب أن تعلّموه، وتقرّبوه من مدارسكم، يجب أن تلقّنوه التمييز بين الاسم الفرنسي الذي يعني الشعب وبين الاسم الكاثوليكي الذي هو انتماء إلى دين. كما يجب توضيح

(26) Khoudja, p. 6.

أن في إمكان الواحد منا أن يكون فرنسيًا وفي الوقت ذاته مسلمًا حريصًا على إسلامه»[27].

في الحقيقة استدرجت مسألة المواطَنة ومتعلقاتها النخبة إلى الحديث أيضًا عن التخلف العربي والإسلامي، والمسألة هي الصورة أو الوجه الآخر للعملة نفسها؛ فقد انشدَّ الشبان إلى طلب المواطَنة من أجل الخروج من التخلف الذي ران على المجتمع الجزائري طوال قرون. واعتبروا أن مظاهر طرق الصوفية والزوايا والمرابطية هي كلها بقايا العهد البائد الذي ما عاد يتماشى مع العصر الحديث، وأن استمرار هذه البنى هو استمرار لعائق كبير يحول دون انخراط المسلمين في الحياة المدنية الحديثة التي تساعدهم في تجديد الدين وإصلاحه. بهذا المعنى يضيف لويس خوجة: «إن هؤلاء، زعماء الدين، يفرضون على أتباعهم تقاليد التقشّف وشظف العيش والزهد في الحياة الجسدية والأخلاقية، ويطلبون منهم البِر والإحسان، ويلقّنوهم، بعد ذلك، مبدأ التضامن في مدلوله الضيق جدًا. فقادة الزوايا يُشدُّون، في بداية عهدهم بقيادة المسلمين، تعاليم التعفف والتخلي عن متاع الدنيا، وسرعان ما يتحولون إلى مُقدَّسين، تقدَّم إليهم القرابين والعطايا لتصبح ثروة حقيقية تتوارثها عائلة الزعيم الروحي ويقدَّس ثراه، ولا يتوانى بعد ذلك في استغلال طيبة الأتباع وسذاجتهم من أجل المزيد من الثراء مع إبقائهم في حالة من الجهل التام. وهكذا، فشيخ الزاوية الذي يخشى أن يؤدي اقتراب المسلم الجزائري من الفرنسي إلى التخلص عن التَّعَصب والقدرية ومن ثم الانفلات من شهوات الشيخ ورغباته، يعمد إلى تلقينه عداء الفرنسي وكراهيته، ويحاول أن يقنعه بأن ذلك ما أوصى به نبي الإسلام»[28].

وهكذا، كان الشبان الجزائريون يعون تمامًا بأنهم يرغبون في الحصول على الجنسية المدنية الجديدة التي تمكنّهم من تبوّؤ الوظائف العامة. فقد فهموا

---

(27) Khoudja, p. 8.

(28) Ibid., pp. 11-12.

فكرة الحق العام كما يفهمها الفرنسيون تمامًا، وهنا يتوقف وجه الشبه، بينما يختلفون عنهم من حيث إدراك الحقوق والوجبات في سياق آخر هو سياق المجتمع المسلم الذي يتطلب ضرورة وجود الدولة بمؤسساتها ومرافقها العامة من أجل تخطّي التخلف العام. وربما أول ما يجب الإقدام عليه هو إلغاء مجموعة القوانين الاستثنائية التي بقيت تتصدر مطالب جميع تشكيلات الحركة الوطنية حتى عام 1954. وكان هذا المطلب، كما رأى الشبان، كفيلًا بمحو الفروق القانونية والمدنية بين المسلمين والفرنسيين، في حين أنه لا يفضي إلى محو الخصائص والملامح القاعدية لشخصية المجتمع المسلم القائمة على التاريخ والدين والمزاج الخاص. ويوضح فاسي مسألة القوانين الاستثنائية، ويعتبرها فاسدة لا تتماشى مطلقًا مع روح الدولة في الجزائر: «يثير نظام الحكم الاستثنائي واللامساواة احتجاجات شرعية، ليس فقط في وسط المعنيين به (الأهالي المسلمين)، بل في الأوساط الفرنسية ذاتها[29] التي قدّرت بحق أن

(29) كان هناك اتجاه في صفوف بعض الفرنسيين حاول أن ينأى بنفسه عن الخط الاستعماري، لما يمثّله من خطر في المستقبل. واقترب الشبان من شخصيات هذا التوجه وصارت لهم علاقات زمالة ومواقف. وفلسفة هذا الاتجاه في صفوف الفرنسيين يمثّلها بيان أصدروه عام 1912، وجاء فيه: «أيها الزملاء، تحظى المسألة الاستعمارية باهتمامات متزايدة كل يوم، إن في البلد أو في البرلمان. فالمستعمرات الفرنسية التي لم تكن في السابق آهلة بالسكان ولم يكن يقطنها إلا شرذمة من السكان المتنافرين، صارت اليوم إمبراطورية مترامية ذات معالم محددة ووحدة إقليمية واضحة. وباستثناء المغرب الأقصى الذي يجتاز لتوّه المرحلة الأولى للاستعمار، فإن باقي المستعمرات تنعم بأمن ورفاهية لم يُشهد لهما مثيل في السابق. لقد آن الأوان لكي ننجز إصلاحات إدارية ونجد الحلول الملائمة للمشكلات السياسية والاجتماعية التي لم يجر التطرق إليها حتى الآن بشكل جاد. ومن الواجب أن نقدم المزيد من التطور والرقي للأهالي المسلمين في المستعمرات، وندعوهم إلى التعاون على أساس من الثقة المتبادلة ومن مزيد من الحيوية، ونقربهم إلى إنجازاتنا الحضارية بعيدًا عن جميع اعتبارات الجنس والمعتقد والتقاليد، مع الاحترام الكامل لحق السيادة في المتروبول، بما لا يُلحق أي ضرر بمصالح المستوطنين الذي كانوا بحق، مع الجيش الفرنسي، المؤسسين لفرنسا الجديدة. وهكذا، تكون فرنسا قد حققت مهمتها الحضارية ووسّعت من قوتها، وجعلنا، نحن الموقعين على هذا البيان، نسعى إلى إنشاء (مجموعة دراسة القضايا الأهلية). نوجه هذا النداء إلى جميع البرلمانيين على اختلاف أحزابهم والذين يؤمنون بأن شرف فرنسا ومصلحتها يمران عبر تحسين الوضع الاجتماعي للشعوب التي تعيش تحت لوائنا». ووقّع هذا البيان كلٌّ من:
Georges Leygues, Félix Chauteaups, Albin Rozet, Abel Ferry, Messimy, Paul Bluysen, Pierre Goujon, Gheusi, Noulins, Millevoye, Escudier, Duclaux-Monteuil, de Ville Bois-Mareuil. *Le Rachidi*, Décembre 1912.

الإجراءات الصارمة والردعيــة لا يمكن أن تبرَّر إلا فــي الحالات الضرورية. فالجزائر مرَّ على احتلالها وقت طويل وصارت منطقــة آمنة، وما عاد الأهالي يضعون مسألة السيادة الفرنسية موضع الســؤال، لا بل أبدوا تعلقهم المخلص بها في كل مناســبة. ومع ذلك، لا يــزال نظام الأنديجينا الــذي يعبّر عن دونية المركز ووضع الأهالي قائمًا، وهو السبب في السخط العارم للسكان المسلمين في الجزائر»[30].

إن الدولة كمؤسسات ومرافق وخدمات هي للشــعب كله، لأنه مخاطَب بقوانين مجردة تفيــد في الأصل والغايــة جميع فئات الشــعب على اختلاف أصولها ولغاتها ودياناتها وأعراقها... إلــخ. فالدولة وُجدت، كما كانت تتصور النخبة الوطنية الأولى في الجزائر، من أجل مساواة الجميع أمام القانون والمعنى الواحد للحق، أي خضوعهم للحــق العام. وكل محاولة للتنكر هي خروج عن ماهية وصلب حقيقة الدولة التي صارت في العصر الحديث آخر تنظيم سياسي متطور تجاوز بنية القبيلة والعشــيرة والولاء الجهوي وأي ســلطة لا تستند إلى الشعب والدســتور. بناء عليه، يكشــف التحليل العلمي والدراسة الموضوعية لجيل الشــبان الجزائريين، من جملة أمور أخرى، عن تصدِّيهم لكل ما هو شاذ عن مقتضيات الدولة الحديثة التي تعبّر عن الأمة عبر مؤســســات ممثلة وذات صدقية، والعودة من ثم إلى التعامل العادي القائم على روح العدالة والإنصاف ومســاواة الجميع أمام القانون، أي العودة إلى القاعدة العامة في الحياة العامة. بهذا المعنى، يضيف فاســي: «في الحق العام، يخضع جميع المواطنين لقوانين واحدة، لهم الحقوق نفسها وعليهم الواجبات نفســها. ولا يمكن أن يحاسَبوا أو يعاقَبوا إلا فــي الوقائع المعاقَــب عليها فعلًا والمحــددة بوضوح في إطار شرعي. وأخيرًا، يخضعون للقضاء نفسه ويستفيدون من الضمانات نفسها. لكن ممّا يؤسف له أن هذه المبادئ الأساســية للقانون العام ليست معروفة في حالة الأهالي»[31].

---

(30) Faci, pp. 219-220.

(31) Ibid., p. 219.

الفصل الثاني

الجزائر الفتاة والثقافة السياسية الحديثة[1]

أولًا: جوانب من الدولة المدنية الحديثة

مع تخرج الدفعات الأولى من الأهالي الذين تعلموا في المدرسة الفرنسية العامة[2]، ظهر أول إرهاصات الوعي الوطني المتطلــع إلى تبوّؤ المجال العام

(1) نحاول في هذا الفصل، في شأن الشــبان الجزائريين، أن نبحث في آرائهم ومواقفهم وردّات فعلهم من واقع خلفيتهم التعليمية والثقافية، دونما افتئــات على توجهاتهم وطريقة تفكيرهم. ونعتقد أن أفضل مقاربة علمية لذلك هي أن نضعهم في الســياق التاريخي الذي وُجدوا فيه، وأن نتركهم يتحدثون ويفكرون في قضايا المجتمــع الجزائري، كفكرة وجود الدولة ومؤســســاتها، وهي الخاصية التي ميزت الجزائر الفتاة. وبالاستناد إلى هذه الخاصية، يمكن اعتبارهم أوّل تنظيم وَعَى قدرة الجزائري على الفعل السياســي داخل مؤســســات الدولة التي وضعوها هي أيضًا موضع الســؤال. وهكذا، فإن الانطلاق من توكيد حقيقة أنهم يريدون تعديل مؤسسات الدولة لكي تتماشى مع منطق الحداثة يجنّبنا إصدار الأحكام القيمية التي رُموا بها، وبقيت تلازمهم إلى الآن.

إن القراءة التي تكتفي بدراسة النصوص في سياقها التداولي، بعيدًا عن الآراء المسبقة أو الأحكام القبلية، تعطي الأولوية لـ «الشــبان» لشــرح وتفصيل ما يعانيه الأهالي، وكانوا أقدر من شرح الوضعية بلغة واضحة. بناء عليه، ففــي التحليل التاريخي الذي لا يقف عند التصنيفات الجاهزة، ولا ما كرســته النزعة الوطنية المفرطة في مجال البحث العلمي، تظهر حركة الشــبان أول حركة وطنية التمست طريق إعادة الاعتبار إلى الأهالي وترشــيحهم لاحتلال المركز اللائق بهم فــي المجتمع والدولة. ومثل جميع البدايات، اتسمت بداية الوعي الوطني بمسألة الدولة بنبرة الاعتدال والتعقل والمسالمة، وبلورت خطابًا تفاعل مع التاريخ بمعنى أنه قدم ورتّب لما بعده، واســتفادت منــه التنظيمات التي جاءت في أعقابه، أو استمرت بطريقة أخرى.

(2) في شــأن قيمة التعليم العام في حياة الشــبان الجزائريين، وكيفية نضالهــم من أجل تمكين =

والمساهمة في إدارة الشأن القانوني والإداري والسياسي. فقد أرادت النخبة، كما كانت تعتبر نفسها، البحث عن دور لها داخل مؤسسات الدولة، بحكم تعليمها النظامي ذي المضمون العلمي والمدني. وكانت ترى أن قضايا المجتمع الأهلي يجب أن تُحَل من داخل الهيئات الإدارية والسياسية والتشريعية؛ فالخط الذي ميزهم منذ البداية هو الانخراط الإيجابي بالتزام قواعد العمل العام وتحمّل تبعاته، كما تمليه ثقافة الدولة الحديثة، خلافًا للفئات التقليدية المحافظة التي لاذت بموقف لم يتفاعل مع قضايا المجتمع كما تُصاغ وتظهر في المراسم والقرارات، بقدر ما تحرص على إبقاء الأمور عند ما أوصت به الشريعة، أي قياس الحاضر بالماضي، كما يقول الأصوليون. ومع مطلع القرن العشرين، اقتصرت وظيفة رجل الدين على المحافظة على الأوضاع القائمة، أي إشراف الدولة على ما يُعرف بالإسلام الجزائري، شعائر وعبادات وأحوالاً شخصية. وإذا كانت البداية لا تعني اكتمال التجربة، أي عرض نظرية أو مشروع تام للدولة الجزائرية الحديثة، فإن التّطلع بإلحاح إلى التمثيل في المجالس، من التعلق بالوطن والشعب والمشاركة في السلطة، ذلك كله مثّل جوانب الدولة المدنية الحديثة في أهم عناصرها. فالمسألة الأهلية، كما رأتها النخبة المتعلّمة في سياق خلفيات الحرب العالمية الأولى وتداعياتها، كانت تنطوي على ضرورة تحسين وضعية الإنسان الجزائري المسلم، ليس فقط على مستوى حياته المادية ومتطلبات الحياة اليومية، بل أيضًا على مستوى إعادة النظر في المركز القانوني والإداري العام، أي وضع (statut) المسلم. وبتعبير أقرب إلى ما كانت تفكر فيه النخبة الجزائرية، فإن المسألة الأهلية طاولت إشكالية الهوية لبلورة مقومات الأهلي نحو وضع مواطن، الشرط اللازم للحصول على امتيازات الدولة السياسية والقانونية والمدنية. بناء عليه، فإن مسألة الإنسان الجزائري الأهلي هي البحث في مسألة الشعب كمقوّم من مقوّمات الدولة،

= الأهالي المسلمين من مؤسسة التعليم الحديث، انظر بيان ودادية [جمعية] المعلمين الجزائريين في وهران، B. Mabed, «Le Président de l'amical des instituteurs d'oranie», *L'Islam* (11 Février 1913). انظر أيضًا: «Le Statut de la société Amicale des instituteurs indigènes d'Algéric,» *L'Islam* (9 Mai 1913), suivi de 14 articles.

وقد عبّرت عنها النخبة في مقالاتها الصحافية وبياناتها السياسية، معرِّفة بالمسألة الأهلية في جميع جوانبها النفسية والاجتماعية والدينية وما ينبغي أن يكون عليه الوضع في المستقبل.

لم يقتصر خطاب النخبــة المتعلّمة على الدفاع عــن الأهالي في مواجهة الاستعمار كظاهرة عالمية تندد به وتتصدى له أيضًا جميع الشعوب المستضعفة، بل واجه أيضًــا التخلف الحضاري المروّع الــذي كان الأهالي يعانونه، بعد ما انتابهم الوعي بالفرق الشاســع الــذي يفصل بين الحيــاة الأوروبية والمجتمع المسلم. فقد كان من نتائج التّعليم والتّكوين اللذين تحصّلوا عليه في المدارس اللائكيــة العامة أن أوقفهم على حقيقة المفارقة: ما ترمي إليه المدرســة العامة وما كان عليه المســلمون. ففي الكلمة الافتتاحية التي اســتهل بها ابن التهامي لإعادة تنظيــم الجمعية التوفيقية[3]، جاء ما يلي: «إن النخبة المســلمة الجديدة التي نشــأت بفضل التعليم الفرنســي، قد فكّرت في واجــب عظيم يجب أن تضطلع به. إن هذا الشــباب الذي توافد من مختلف مناطــق الجزائر وتونس،

---

(3) اضطلع الشــبان الجزائريــون منذ بداية عهدهم بالنشــاط الاجتماعي والعلمي والسياســي، بتأســيس الجمعيات وتنشــيطها، كأفضل إجراء عام يســاعد في التواصل والاجتماع وتوحيد الخطاب، وبالتالي الإعــراب عن الحالة الأهلية والبحث فــي كيفية معالجتها. وجاء في النظام التأسيســي لإعادة تنظيم الجمعية التوفيقية: المادة الأولى: «بمبادرة من الشــبان المســلمين الجزائريين، تم تأسيس جمعية أدبية وعلمية». المادة الثانية: «ترمي الجمعية إلى جمع كلمة الأهالي الراغبين في التعلّم، وتنمية المفاهيم العلمية والاجتماعية لديهم. وتقوم بدعم وإعانة كل جمعية تنشــد الغاية نفســها، كما يمكنها أن تساعد الشــباب الراغب في مواصلة تحصيله العلمي»، المادة 17: «يحظر صراحــة على أعضاء الجمعية إثارة أي حديث سياســي في اجتماعاتهــا العامة أو الخاصــة». والجمعية التوفيقية من أهــم الجمعيات التي اضطلعت بمهمة توعية الأهالي والتعريف بالمســألة الجزائرية. فقد كانت تمثّل مؤســسة من أجل امتلاك الوعي بقيمة المدينة الحديثة ومؤســـات ومرافق الدولة. وإطلالة على مكتبها الأول يفيد بمدى إجرائية ومتانة الوعي الذي تحلّى به هؤلاء الشــبان: رئيس الجمعية، الطبيب بن التهامي. نائب الرئيس، صوالح (أســتاذ في الثانوي). نائب رئيس ثان، برانكي (معلم). الأمين العام، حســان خوجة (مترجم بالدومين [المجال] العام)، نائب الأمين العام، شــريط حابي (طالب)، أمين الخزانة، حاج حمّو (طالب)، مسؤول الأرشيف والوثائق بالول (طالب). المراقبون: آيت قاســي (طالب)، قاضي عمر (طالب)، تامزالي عبد النور (طالب)، تامزالي صالح (طالب). انظر النظام التأسيسي للجمعية التوفيقية في:
L'Islam (4 Février 1912); *Le Rachidi* (12 Janvier 1912), et (19 Janvier 1912).

من أجل إتمام تعليمه، قد تساءل لكي ينظر ما إذا كان يرضيه وضعنا الحالي: غرباء في الوطن؟ ألا يمكن أن نعمل على نشر المفاهيم والأفكار الأدبية والعلمية التي تلقيناها عن أساتذتنا الفرنسيين والعرب والبربر. إن هذا الشباب المتحفّز ليتعلّم ويُعلّم، سوف يتوزّع على جميع ربوع الوطن ويواصل دوره الذي تعلمه، وسوف تكون هذه النخبة المسلمة قدوة في الإخلاص لسائر المسلمين لينشلوهم من الجهل والتخلف»[4]. ومن هنا نشأ وعيهم بقيمة الجمعيات والأعمال المنظّمة في إطار هيكل الدولة، كصيغة سياسية حديثة أملت عليهم إعادة النظر في جميع ما يتعلّق بالجزائريين واغتنام الوسائل التي توفرها مؤسسات الدولة من هيئات وقوانين، ومشاريع، وأموال، وإجراءات من أجل تعديل مركز الأهالي إلى مواطنين، شرط الدولة المدنية الحديثة. فالنظم الدينية والأطر العشائرية والقبلية، وكذلك الاعتبارات العائلية ما عادت تجدي بعد ظهور مؤسسات الدولة/ الأمة[5]، ولربما هذا ما أثار حفيظة المعمرين أيضًا الذين رأوا في تعاطي النخبة المتحضّرة مع الحياة العامة، مزاحمة لهم في الإشراف الحصري على أساليب إعداد القوانين والمراسم، وكذلك توزيع اعتمادات الميزانية العامة. وحرص الشبان على التعلق بمفهوم الدولة كما تعبّر عنه الإدارة العليا في باريس، ورفضوا بالتالي موقف الحزب الاستعماري، الموالي لأنصار الحكم الذاتي[6] في الجزائر، الذي يعيق سيرورة تحرير الإنسان العربي المسلم ضمن مؤسسات الدولة المدنية الحديثة.

الأمر الآخر الذي جرى التّركيز عليه في مطالب المتعلمين الجزائريين ومساعيهم هو التمثيل السياسي الذي يرمي إلى احتلال مراكز ومناصب سياسية وإدارية في الهياكل التي تمثّل الدولة في الجزائر، بمعنى المشاركة في السلطة

---

(4) *L'Islam* (8 Mai 1911).

(5) في شأن نفاد جعبة المؤسسات الدينية القبلية والعشائرية من إمكانية الحكم والتسيير، انظر: Ismaël Hamet, *Les Musulmans français du Nord de l'Afrique*, avec un avant-propos par A. Le Châtelier (Paris: A. Colin, 1906), chap. IV, pp. 267-290.

(6) في معنى رفض النخبة المتعلمة للحكم الذاتي، انظر سلسلة مقالات ناصيح (اسم مستعار)، في الرشيدي: Nassih, «L'Autonomie et les libertés indigènes,» *Le Rachidi* (5 Janvier 1912); (12 Janvier 1912); (19 Janvier 1912), et (26 Janvier 1912).

التي تُعَدّ عنصرًا من عناصر الدولة؛ فقد ألحّ المتعلمون الجدد على إعادة النظر في نظام الانتخابات والتعيينات وإدارة وتسيير المؤسسات العامة التي تعّبر عن نظام الحكم، مثل: البرلمان وسياسة الاندماج وسياسة التعاون ونوعية العلاقة بين الجزائر والمتروبول، والاتحاد الفرنسي... إلخ، فضلًا عن بعض المواقف التي تنزع إلى التّحرر أو ترنو إلى وحدات سياسية كبرى في إطار الدولة العثمانية أو الوحدة الإسلامية والعربية. وهكذا، انصب جهد الشبان الجزائريين على مسألة تمثيل الأهالي في الهيئات المنتخبة: المجالس العامة والمجالس البلدية والمندوبيات المالية والمجالس الاستشارية، علاوة على نصيب الأهالي في الإدارات العامة المعيّنة وفي القضاء. وما عادت هذه المطالب بعيدة عن الحقيقة، أو لا يمكن تحقيقها، بل مثّلت الحقيقة التي لا يمكن طمسها، وتبنّتها حتى الأطراف الفرنسية التي لم تراهن على فعل الاحتلال، وحرصت على حق الجزائريين في إدارة الشأن العام. ولعل الفقرة التالية لأحد رجال السياسة الفرنسية تلخّص بصورة مكثفة المطلب المشروع والمعقول للشبان، إذ يقول أربان سيناك (U.Senac) «بِمَ يطالب الجزائريون في مقابل الأعباء والواجبات التي يقومون بها؟ القليل جدًا: مزيد من العدالة، تقليص فعل القوانين الاستثنائية، والمحافظة على نظام الأحوال الشخصية وعلى عقيدتهم الدينية، الحق في الانتخاب، منح ربع مقاعد الهيئات التمثيلية في المجالس العامة، ونائب عن كل ناحية من نواحي الجزائر. وهم ، نظير ذلك، مستعدون لموالاتنا وتقديم 100 ألف جندي للانضواء تحت العلم الفرنسي، فضلًا عن البسالة والإقدام اللذين طالما أظهروهما لنا، ومشاركتهم في حروب المستعمرات، خاصة في الحرب الأخيرة، المعروفة بحوادث المغرب الأقصى، كما قدّموا دماءهم وأرواحهم من أجل الجمهورية، وطنهم الثاني الذي تعلقوا به وتبنّوه»[7].

أمّا الجانب الثالث من الجوانب المتعلقة بالدولة، فأثارته النخبة الوطنية الناشئة من خلال التعلق بالوطن الذي بدأت تتشكل ملامحه كإقليم محدد

---

(7) Urbain Sénac, ancien député de Tarn-et-Garonne. *L'Islam* (11 Février 1912).

يستوعب الجزائريين ويحدد هويتهم وفق مقتضيات الدولة المدنية الحديثة؛ فقد اتسعت الجرائد لفيض من الكتابات في شأن النزعة الوطنية، إن بالرّد على خصوم الأهالي الذين يحاصرونهم بمعاداة فرنسا ومحاولات التنصل منها وتلقّي العون والدعم من الخارج، لتقويض الوجود الفرنسي في الجزائر، أو في إطار ما كان يُعرف بالقومية العربية والجامعة الإسلامية[8] التي سادت العالم العربي والإسلامي. ففي لُجَّة هذا الصراع والتجال مع خصومها، أثمرت التجربة وعيًا جديدًا بحقيقة الوطن ككيان يؤطر الأهالي من الناحية السياسية والاجتماعية، وكأرض يعيش فوقها الشعب وتمارَس فيها السلطة.

لم تكن النخبة المتحضّرة والمتأهبة للنشاط العمومي تتحدر من عائلات أرستقراطية أو إقطاعية، وليست من فئة الجاه والمال، فهي لا تستند إلى اعتبارات النسب الشريف ولا إلى العائلات العريقة ونظم الطرق والزوايا، بل دخلت إلى الحياة العامة برصيدها من التكوين والتعليم ونمط التفكير الحديث الذي تلقته في المدارس الفرنسية. وخلافًا للطرقيين ورجال الدين ومن ينضوون إلى فئة المحافظين الذين لم يستوعبوا فكرة المجال العام، ولا ثقافة الدولة الحديثة التي تعمل بالمؤسسات، فإن حزب الجزائر الفتاة ضم مجموعة من الشباب المتعلم القادر على النظر في المسائل الاجتماعية والسياسية من وحي ثقافة الدولة التي تتسم بالتجريد، وبما يعني المجموعة البشرية التي تعيش في نظام المؤسسات.

---

(8) عن الصّلة المفترضة بين الشبان والحركات القومية والجامعة الإسلامية، تقول مجموعة منهم: «إن هذه النخبة النشطة التي تُتّهَم عادة بموالاة النزعة الوطنية والنزعة الإسلامية، تكوّن من الشباب الذي نشأ في المدارس الفرنسية وتكوّن فيها. وتبنّى العديد منهم نمط العيش الأوروبي، وفيهم من تزوّج من فرنسيات، ويحرص جميعهم تقريبًا على الحد العادي من واجباته الدينية. وهؤلاء هم الذين يُنْعَتون بالوطنيين والإسلاميين». Chérif Benhabilès, *L'Algérie française vu par un indigène*, préface de Georges Marçais (Alger: Impr. orientale Fontana frères, 1914), pp. 122-123.

وكتب امحمد بن رحال من جهته، مفندًا الزعم الذي يرمي الشبان بالنزعة الإسلامية والوطنية المناهضة للدولة الفرنسية: «في الجزائر لا أعرف شيئًا اسمه النزعة الوطنية أو النزعة الإسلامية، وإذا ما وجد فعلًا فأنتم (يقصد غلاة المعمرين والحزب الاستعماري) السبب في ذلك». وفي الموضوع نفسه، كتب فاسي: «ما يجدر ذكره أن النزعة الإسلامية لا وجود لها إطلاقًا في الجزائر، وأن الأهالي لا يتنكرون للسيادة الفرنسية ولا يحثون أبدًا في الخروج عنها». S. Faci, *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne*, préf. de Maurice Viollette (Toulouse: Impression régionales, 1936), p. 5.

فثقافة الدولة التي امتلكها حزب الجزائر الفتاة هي التي وضعته في قلب الحداثة؛ إذ كانت رؤيته تتخطى ما هو أبعد من العشـائر والقبائل والعائلات والتعالي عن الروح الجهوية ونفوذ المنطقة، بل كانت تعتبر أن المجموعة البشـرية تسـتأهل حقوقًا متسـاوية وتتحمل أعباء عادلة. بنـاء عليه، كان جادًا فـي تعلّقه بالنظام السياسي الفرنسي، قياسًـا بالفراغ المروّع الذي يعانيه وجدان الأهالي في مسألة مؤسسـات الدولة ونظمها الحديثة، وغياب شـبه تام لمفردات الثقافة السياسة الحديثة التي تعّبر عن الدولة المدنية ومؤسساتها القانونية والإدارية والإجرائية.

ثمة مسـألة خاض فيها الشـبان، واندرجت في إشـكالية الدولـة الحديثة، وكان لها علاقة بالحكم الذاتي (l'autonomie)، وتناولها الشـبان من منطلق رفض انفراد المستوطنين بالجزائر كمسـتعمرة خاصة بهم، وهي أرض وسكان وسلطة. والأغلب، في رأي النخبة المتعلمة، أنها تعارض تمامًا نظرية الحكم الذاتي ومنح الجزائر نوعًا من الاستقلال، لأن الأمر يؤول برمّته إلى مصلحة الحزب الاستعماري وقوته المتشكلة من رجال الأعمال وكبار التجار ورجال السياسة المحلية والفرنسية، فضلًا عن الجهاز التنفيذي الإداري والقضائي المناصر والمؤيد للنزعة الاستعمارية. فقد كان كل من ابن التهامـي وبوضربة والصادق دندن وغيرهم، يتطلّع إلى الدولة الفرنسية الرسـمية التي تسـتمد قوتها التاريخية من الفعل المؤسساتي ذي النفع العام. فمشـروع فرنسا في الجزائر كان يجب أن يسـتند، كما رأت النخبة الوطنية المتعلمة، إلى طبيعة ما ينبغي أن تضطلع بـه الدولة المدنية الحديثة التي يجب أن تلتقي بالضرورة مع مصالح الأهالي. بناء عليه، فإن الحكم الذاتي الذي كان يحلم به الحزب الاستعماري، وحققه إلى حد ما، هو ما كان يرفضه المتعلمون الجدد، لأنه يرهن الجزائريين ضمن حكم غير مؤسساتي، وليس النظام الفرنسي الحقيقي، كما تعلموا أصوله في المدارس والمعاهد التعليمية العامة، والذي يحفّز لا محالة على الاستقلال التاريخي لمقوماتهم كأمة ومجتمع ودولة.

هكذا، كان مفهوم الدولة بالنسبة إلى الشبان سيرورة وآفاقًا جديدة للتحرر والانعتاق، بعد أن فكّك المشروع الاستعماري بُنى المجتمع التقليدية وهياكله، وبقي العمل على إحلال الهياكل الوطنية الحديثة محل البنى العشائرية والقبلية.

فالدولة هي بالتعريف إطار وكيان للأمة برمّتها، وآلية للإفصاح عن الجوانب القومية والوطنية للمجتمع. فقد ساهم القرن التاسع عشر بتعدد ثوراته ومعاركه في مختلف المناطق، وبفعل الهجرات الداخلية والخارجية، في توحيد الأهالي حيال السلطة الفرنسية، وأصبح لا مناص من مواجهتها بمنطق الدولة ومفردات القاموس السياسي الحديث. ولعل أهم ما كانت تقتضيه مرحلة بداية العقد الثاني من القرن العشرين هو بلورة الشعور الوطني لدى الأهالي، كأفضل سبيل لاستحقاق مركز المواطنة الذي يتجاوب مع مفهوم الوطن.

ثانيًا: الشبان وامتلاك الوعي السياسي

كانت حركة الشبان الجزائريين تعبّر عن رأيها وتحاول الانخراط في الحياة السياسية مهما تكن بسيطة أو معقّدة، وفق ما تفرضه قوانين السلطة ولوائحها؛ فقد مكّنتها الثقافة الفرنسية، فضلًا عن أصولها العربية ودينها الإسلامي، من التعاطي مع الشأن الاجتماعي والسياسي، إن في الجزائر أو في المتروبول. وهكذا، كانت أول من حاول التعبير عن حاجات المسلمين الجزائريين، وصاغت ذلك في بيانات وعرائض وأعمدة صحف، وفي لقاءات مع الشخصيات السياسية الفرنسية وفي الهيئات التمثيلية. ولم يكن الشبان الجزائريون يمثّلون حركة أو تيارًا قبل أوانه، بل كانوا مجموعة من المثقفين القريبي العهد بعالم السيادة والحياة الأهلية العامة التي انخرطوا فيها، تسعفهم الثقافة الفرنسية الحديثة والتحولات التي رافقت العالم في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين[9]. وإذا كانوا لا يمثّلون حزبًا سياسيًا[10]، فإن هذا

(9) إن دارس حقبة مطلع القرن العشرين يقف على ما خلّفه الشبان في بدايات وعيهم بحقائق المجتمع والسياسة ودورهم الرائد في امتلاك المفاهيم الجديدة من أجل الوصول إلى المجال العام، ولا يمكن إلا أن يُعجب بتطور فكرهم السياسي مقارنة بما كان يجري في العالم العربي والإسلامي. وإلى اليوم، لا يزال تراث النخبة الوطنية الجزائرية مغموطًا، ولم يُزل عنه غبار النسيان والإهمال، فضلًا عن أن الشبان ضحايا البحث التاريخي العلمي الذي لم ينصفهم ولم يعِد إليهم الاعتبار الذي يستحقونه. وهكذا، يبقى التاريخ الجزائري يعاني الشرعية والمعقولية إلى أن يندرج تراث النخبة الأولى في حوليات المجتمع الجزائري وأدبياته وثقافته.

(10) لئن كان الشباب الجزائري لا ينضوي إلى أي حزب، لأن التشريعات الفرنسية لم تعترف بهم كمواطنين مسلمين، فإن مجموعة الكتابات والآراء والمواقف والعرائض والبرامج والأنظمة =

لم يكن ينفي دورهم في التعريف بالمسألة الأهلية في جوانبها كافة[11]. فقد اتسم نضالهم الوطني منذ البداية بالصبغة السياسية وفق مفردات القاموس السياسي الفرنسي الحديث، وعلى خلفية ثقافية هي آخر ما كانت تلقّنه المدرسة الفرنسية العامة: التربية المدنية، مبادئ الحق العام، أسس النظام الجمهوري، الحقوق والحريات العامة، واحترام المجال العام، ومفهوم الدولة الحديثة.

إن لحظة وجود الشبان هي ظاهرة عالمية، إذا جاز التعبير، عبّروا بها عن حالة عامة سرَت في ربوع العالم الأوروبي والعالمين العربي والإسلامي؛ فقد ظهرت مجموعة من التنظيمات السياسية أطلقت على نفسها أسماء «ألمانيا الفتاة» و«إيرلندا الفتاة» و«إيطاليا الفتاة». أمّا خارج أوروبا، فكان هناك «الهند الفتاة» و«تركيا الفتاة»[12] و«مصر الفتاة» و«فارس الفتاة» و«تونس الفتاة»[13]. والأغلب في توجهات هذه التنظيمات هو النهل من الحياة المدنية والسياسية،

= الأساسية التي تحكم الجمعيات التي نشّطوها، تفيد بوجود تكتل في بدايته الأولى، واضح التوجه والمنطلق. انظر في هذا الصدد الموضوع السياسي الذي كان يشغل النخبة المتحفزة لاحتلال موقعها في الحياة العامة وضمن مؤسسات النظام السياسي: مسألة الحكم الذاتي، كإشكالية بين المستوطنين والأهالي المسلمين: Nassih, «L'Autonomie et les libertés des indigènes».

يجدر التنويه إلى أن ما ساعد في عدم وجود حزب الشبان كقوة سياسية وطنية تروم الحضور في المجال العام، على الرغم من حجة الاقتراح الذي قدموه ومتانته، هو الرحابة الجغرافية الجزائرية التي باعدت بين النخبة في تلمسان والنخبة في وهران، وفي مدينة الجزائر وفي قسنطينة، جيجل، سطيف، باتنة... إلخ، وهي مدن استقطبت رأي عام محليًا، لكن قلّما كان يلتقي على المستوى الوطني، بل كانت باريس أفضل فضاء له لمناقشة قضاياه، إن في نطاق الجمعيات السياسية أو في الثكن العسكرية وجبهات القتال.

(11) المسألة الأهلية هي الموضوع الأساس الذي شغل الأهالي المسلمين، كما الفرنسيين أيضًا؛ فهي مسألة موجودة بالضرورة، ولا يمكن تجاوزها في جميع القضايا التي طُرحت. ومن جملة ما كانت تطرحه صحيفة الرشيدي، يمكن العودة إلى المقالات التالية: «Pour l'indigène algérien,» *Le Rachidi* (23 Juin 1911); (30 Juin 1911); (7 Juillet 1911); (14 Juillet 1911); (21 Juillet 1911), et (28 Juillet 1911).

(12) اشتهر حزب «تركيا الفتاة» في سائر العالم العربي والإسلامي، إذ سار على منواله عدد كبير من التنظيمات المتأهبة للعمل التحرري. ووُجدت مجموعة من الجزائريين، مع بداية القرن، كانت تُطلق على نفسها «الشبان الأتراك» في مدينة تلمسان، وهو ما يعزز بقاء الرابط المعنوي والروحي بالتاريخ العثماني، والتعلق بطموح تركيا الفتاة إلى بناء دولة حديثة الطراز.

(13) Charles-Robert Ageron, «Le Mouvement «Jeune-Algérien» de 1900-1923,» dans: Etudes maghrébines: Mélanges Charles André Julien, Etudes et méthodes; 11 (Paris: Presses universitaires de France, 1964), pp. 217-243.

واقتفاء أثر الحضارة الحديثة وقيم التقدم والتطور في المجالات المختلفة[14]. ولئن كانت باريس هي الفضاء الذي احتضن أغلب هذه التنظيمات، فإن الطبيعة المتروبولية للعاصمة الفرنسية، أي وجود أجناس وقوميات عدة، ساعدها في تشكيل جبهات لمناهضة الاستبداد والظلم، سرعان ما سرت في سائر الأنحاء. فالأمر، بالنسبة إلى الجزائر الفتاة[15]، لم يكن استثناء عن القاعدة، بل هو توكيد لها، وحمَلها على النضال من أجل الخروج من الوضع الاستثنائي (القانون الاستعماري) إلى الوضع العادي، فكان مدار حديث النخبة المثقفة الحق في الحريات العامة وكيفية «زحزحة» اعتقاد السلطة بأن الجزائر حالة خاصة، وهذا ما وضعهم في صلب العمل السياسي مباشرة قبل غيره من الاعتبارات. في هذا الصدد، كتب المؤرخ الفرنسي روبير آجرون: «مع بداية القرن، لم يكن يصل الشبان الجزائريين إلا الشيء اليسير عن حركة الإصلاح الإسلامي، لكنهم كانوا

---

(14) يختلف حزب الجزائر الفتاة عن بقية الأحزاب التي حملت الاسم نفسه في أن جميع عناصره ولدوا في ظل الاحتلال الفرنسي وسيادتها على الجزائر، وأن ثقافتهم كانت تنطوي على خلفية من التكوين والتعليم الفرنسي العام، بينما جاء حزب تونس الفتاة في سياق بداية الحماية الفرنسية، ومن هنا نزعته الوطنية، ومثله في ذلك حزب «مصر الفتاة» بقيادة الزعيم مصطفى كامل، إذ أبدى نزعته الوطنية في سياق التحرش السياسي بمصر وتداعيات ثورة أحمد عرابي عام 1881، بينما ناشد حزب تركيا الفتاة، الأكثر عراقة، إطاحة نظام الخلافة المتهالك، وإحلال محله نظام سياسي حديث قائم على القانون الوضعي والمدنية الحديثة. ولربما هذا ما يشرح لنا تعلق النّخبة الجزائرية المتحضّرة بالدولة الفرنسية، كإطار سياسي يحكم الأهالي المسلمين ويساعدهم في ترقيتهم وتطورهم المادي والمعنوي، في غياب شكل بديل من النظام الفرنسي. ويضيف الكاتب فيليب ميللي خاصية أخرى هي أن الشباب الجزائري «يتميز من باقي شباب الإسلام في البلدان الأخرى بأنه يمتنع عن موالاة أي نزعة وطنية». في شأن بعض الملامح التي تناولها الكاتب فيليب ميللي، انظر، مجموعة مقالاته: *L'Islam*, 11 Novembre 1913; 21 Novembre 1913; 28 Novembre 1913, et 5 Décembre 1913.

وهي المقالات نفسها التي أعاد نشرها في مجلة Philippe Millet, «Les Jeunes algériens,» *La Revue de Paris*, vol. 20, no. 6 (Novembre-Décembre 1913).

(15) ما يؤكد انخراط النخبة المتعلمة في قضايا الأهالي في علاقتها بالأوضاع العامة الداخلية والخارجية هو طبيعة البيان الذي أسس الحركة؛ فقد صدر البيان بعنوان «التدابير التي يطالب بها المسلمون الفرنسيون في الجزائر مقابل التجنيد العسكري» حزيران/ يونيو 1912، في سياق الحرب المغربية (بداية نظام الحماية الفرنسية على المغرب) والطرابلسية (العدوان الإيطالي على ليبيا) وأجواء الحياة الدولية المنذرة باندلاع حرب أوروبية كبرى. أثار البيان ردّات أفعال واسعة، واستدرج الجميع للتعرض له بالنقد والبيان والتوضيح، خاصة من الأوساط الحكومية. انظر نص البيان كاملًا في: Benhabilès, pp. 117-121.

أكثر اهتمامًا بتحسين وضعهم السياسي؛ فقد كانت الأولوية السياسية هي التي ميّزت باستمرار (الشبان الأتراك) [الشبان الجزائريين] من المصلحين الدينيين الذين أولوا عنايتهم الأساسية لإعادة الإسلام إلى صفائه الأول»[16].

حملت النخبة المتعلّمة مع مطلع القرن العشرين شحنة من التوتر[17] والتّململ السياسي والاجتماعي والفكري، وهي من القوة بحيث إنها استدرجت الشبان إلى ساحة العمل السياسي بوعي أو من دون وعي[18]. كان الشبان مثقفين بالضرورة، وينزعون إلى نشر الوعي في صفوف الأهالي من جهة، والرد على السياسة الفرنسية من جهة ثانية[19]؛ فقد كانت المسافة شاسعة جدًا بين ما تعلّمه الشاب الجزائري في مؤسسات التعليم العام وواقع حال الأهالي، بحيث لم يُترك له المجال ليتقاعس عن الدور المنوط به في هذه اللحظة من تاريخ الجزائر. وهكذا، استوعب الشاب الجزائري هذه المسافة الفارقة وتمثّلها على مستوى الوعي، وراح يلتمس طرق ردمها على مستوى الواقع.

---

(16) Ageron, «Le Mouvement,» p. 221.

يذكر آجرون في المصدر نفسه أن الشيخ محمد عبده صرح في خطبته في قسنطينة، أيلول/ سبتمبر 1903: «إن السياسة شر كل بلية، واتّهم بعض الشبان الأتراك الجزائريين، بتورطهم في العمل السياسي».

(17) Charles-Robert Ageron, "M'hammed ben rahal: Une Conscience inquiète dans une algéric en mutation," dans: *Les Africains*, sous la dir. de Charles-André Julien [et al.], 12 tomes (Paris: Jaguar; Jeune Afrique, 1990), tome 8, pp. 313-339.

(18) انظر سلسلة مقالات الراشدي عن المجتمع المسلم والنفسية السياسية، لأنه لا يسهل تبين نوعية السياسية التي يتجاوب معها الأهالي في صلتهم بالوجود الفرنسي (الحداثة ومضاداتها أيضًا)، Numa Léal, «La Société musulmane et la psychologie politique,» *Le Rachidi* (12 Avril 1912); (26 Avril 1912); (8 Mars 1912); (22 Mars 1912), et (29 Mars 1912).

(19) إن ما جعل كل شيء في حياة الأهالي سياسة، حتى لو لم يكونوا يعون ذلك، أو حرَّموا على أنفسهم التعاطي مع صريح السياسة، هو صلة المسألة الأهلية بالنظام السياسي، والمنعرج الخطِر الذي آلت إليه الأوضاع، مع بداية العقد الثاني من القرن العشرين. ويختصر ناصيح هذا الوضع في الفقرة التالية: «إن الأولوية التي يجب أن تحل، في الوقت الراهن، هي مسألة المسلمين، لأنها تكتسي أهمية بالغة. فقد وصلت فرنسا إلى منعطف خطِر من تاريخها الاستعماري، بحيث تهيمن على إمبراطورية شاسعة تضم 15 مليون مسلم. ومن ثم يجب عليها أن توجّه سياستها العربية نحو مزيد من الليبرالية. هذا ما يجب أن تقوم به أولًا، أي حل مسألة المسلمين، ثم يأتي بعد ذلك الحديث عن الحكم الذاتي». Nassih, «L'Autonomie et les libertés indigènes,» *Le Rachidi* (26 Janvier 1912).

الواقع أن الحديث عن التأثيرات وعن مصادر النزعة الوطنية ومرجعيات الشبان الجزائريين، كان دائمًا هاجس السلطات الأمنية، العسكرية منها والمدنية؛ فهي تميل إلى البحث عن أسباب التّحولات التي تطرأ على حياة الأهالي الاجتماعية والفكرية، فضلًا عن السياسية، وتنسبها فورًا إلى مصادر خارجية، خاصة المشرق العربي والإسلامي، باعتبار أن كل شيء أُخمد في إطار سياسة تسوية الأوضاع في الجزائر التي دامت طوال الربع الأخير من القرن التاسع عشر. فالعالم العربي لم يفقد قدرته على التداعي والتجاوب مع التغيرات الجديدة، لأنه كان موجودًا في قلب عاصمة الأنوار، والشبان الجزائريون كانوا أقرب التنظيمات والحركات إلى فرنسا بفضل الثقافة التي حصلوا عليها في المدارس الفرنسية الحديثة (مثال الأمير خالد الذي مر على ثانوية لويس لوغران، ثم المدرسة العسكرية سان سير)، وهُم بالتالي أقرب إلى الوعي بالحقائق الجديدة وأحوال العالم والتأثر بها[20]؛ فباريس لم تكن مدينة الأنوار للبلدان الغربية فحسب، بل كانت فضاء للحياة الفكرية والأدبية والسياسية العربية أيضًا[21]، إذ فتحت المجال واسعًا لمعارضي الخلافة العثمانية. ومنها

---

(20) ما كان يجري في العالم العربي والإسلامي ليس غريبًا عن الجزائر الفتاة، والشاهد على ذلك ما قاله عبد السّلام طالب، في محاضرة عن «الإسلام وقضية الحلفاء»: «لقد هبّت منذ أعوام رياح منعشة لتزيل الخوف الجاثم فوق صدر العالم الإسلامي طوال قرون. فقد ظهر بعض الأعراض في عقليات الشعوب الإسلامية، يؤشر إلى التقدم. وتفتحت الأفكار الغربية التي استفادت من وسائل الاتصال السريعة، وبدأ يبرز وسط المجتمعات المسلمة نشاط حيوي جديد مناقض لعصر الركود والجمود الفكري الذي لازم تاريخ الإسلام منذ قرون. ويبدو في الوقت الراهن أن الحركات والمدارس والأفكار التي أنتجت الحضارة الإسلامية في عصرها الزاهر، بدأت في الظهور، ومؤشرة إلى بداية النهضة؛ فقد كانت فرنسا بطلة الحضارة والحرية طوال قرون، وهي اليوم، بفضل نشرها للتعليم، تساهم إلى حد كبير في ميلاد عصر اليقظة الإسلامية» *L'Ouest-Eclaire* (8 Février 1918).

(21) «كل الذين وفدوا إلى العاصمة باريس من المصلحين والسفراء وقادة الدول وحتى المنفيين، كان رائدهم أن يحاولوا العثور على صيغة توفيقية جديدة بين التّقدم التقني والعلمي ومُثُل الثورة الفرنسية والمحافظة على الهوية الثقافية والدينية». انظر: Pascal Blanchard [et al.], *Le Paris arabe*, avant-propos de Bertrand Delanoë (Paris: la Découverte: Génériques: ACHAC, 2003), p. 9.

ويعد كتاب *Paris arabesques* (باريس العربية). واحدًا من أهم الكتب التي ظهرت في الأعوام الأخيرة، فهو كتاب/ ألبوم يضيف إلى التحليل الصور النادرة (خمسمئة وثيقة)، تضع القارئ في قلب الحادث وأجواء بداية القرن العشرين وما قبله وما بعده، فضلًا عن التوجه العام لمؤلفي الكتاب الذين =

انطلق تنظيم «تركيا الفتاة» في عام 1867، كما أن المؤتمر العربي الأول عُقد في باريس في عام 1911، ثم في عام 1913، فضلًا عن التوافد المتلاحق للعلماء المصلحين، مثل الشيخ جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، في عام 1880، اللذين أصدرا صحيفة العروة الوثقى، ومن ثم لقاء الأفغاني فيها مع العالِم إرنست رينان، ووصول المفكر القومي شكيب أرسلان إليها في عام 1892 ولقائه بالشاعر أحمد شوقي، إضافة إلى جبران خليل جبران الذي أقام فيها ما بين عامي 1908 و1912، والمسرحي اللبناني شكري غانم الذي قدّم فيها أول عرض مسرحي له في عام 1907 بعنوان عنترة، وغيرهم من الطلبة العرب والمسلمين الذين وفدوا إلى المدن الفرنسية في إطار البعثات الطلابية منذ عهد محمد علي (1805-1840)[22].

= يحرصون على توكيد فضل العرب على فرنسا، وكذلك قيمة باريس كفضاء للحرية في نشأة الأفكار التحررية ومساعدة المثقفين والسياسيين والعلماء العرب على بلورة الصيغة التركيبية لإشكالية الإسلام والحداثة. ومن الكتب المهمة التي عرّفت بالصورة والتعليق كتاب عن الدور العربي في باريس، *Paris arabesques: Architectures et décors arabes et orientalisants à Paris*, photogr. de Rodolphe Hammadi; texte de Marie-Jeanne Dumont; poème de Adonis (Paris: E. Koehler; Institut du monde arabe -Caisse nationale des monuments historiques et des sites, 1988).

(22) في خضم الصراع والتنافس الاستعماري، تحوّلت بعض العواصم الدول الكبرى مثل باريس ولندن وبرلين، إلى مدن متروبولية، يؤمّها الجميع، وتستوعب المعارضين السياسيين، وتتسع للتيارات الفكرية والفنية والأدبية المختلفة، وبالتالي صارت هذه العواصم فضاءات جديدة لوعي جديد في البلدان المحيطة بالمركز الأوروبي، منها البلدان العربية والإسلامية. ويُذكر في هذا المجال الباحث المؤرخ نوشي: «شهدت برلين عام 1916، ميلاد لجنة (من أجل تحرير الجزائر وتونس)، ومن جملة الذين شاركوا فيها ابن الأمير عبد القادر، الأمير علي. وفي سويسرا، قامت لجنة (الاتحاد والترقي) بإنشاء منظمة تتولى إعداد حركة ثورية في أرجاء أفريقيا من إريتريا إلى المغرب العربي. وفي برشلونة، عمدت مجموعة من الوطنيين إلى تدبير مؤامرات ضد مولاي حفيظ من أجل بعث الثورة في شمال أفريقيا. وفي مدينة لوزان، اجتمع المؤتمر القومي وندد بما يجري في الجزائر التي لم يحضر ممثلوها، ولاذ الجميع بالعواصم والمدن الأوروبية، برلين وفيينا والقسطنطينية، قصْد طلب المساعدة ضد النظام الاستعماري القمعي، والمطالبة بالاستقلال»، انظر: André Nouschi, *L'Algérie amère: 1914-1994*, Méditerranée-Sud (Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995), p. 80.

وأمّا النخبة الجزائرية، فكانت في قلب الحادث، لا تلتقط الأصداء فحسب، بل تشارك بالحديث فيه. والحقيقة أن البحث في التاريخ العربي عمومًا، والمغربي خصوصًا، لا بد من أن يعرّج على عاصمة الأنوار لكي يكتب التاريخ العربي الحديث بشكل سليم ومعقول، يمكن فهمه.

لم تكن الجزائر مع مطلع القرن العشــرين ومجيء الشــباب الجزائري، عنــد درجة الصفر من الوعي السياســي، بل كان ضميرهــا يحمل رصيدًا من التاريخ العثمانــي، باعتبار أنها كانت إقليمًا من أقاليــم الخلافة العثمانية التي كانــت تواجه المد الأوروبــي الإمبريالي، علاوة علــى أن الضمير الجزائري حمل أيضًا تجربة الأمير عبد القادر في بناء مؤسسات الدولة الحديثة، ولو في مناهضة السلطة الفرنسية، وليس أخيرًا، تجربة المقاومة المسلحة التي أعقبت هزيمة الأمير عبد القادر إلى آخر القرن التاسع عشر. وثمة حقيقة أخرى يجب ذكرها هي أن الجزائر صارت بســبب الوجود الفرنسي ووجود الجزائريين في فرنســا[23]، أكثر تأثرًا بما يجري في العالم، وأقرب إلــى تداعيات «العولمة» المتصاعدة، ولربما تقدّم مقدمات الحرب العالميــة الأولى[24] ونتائجها أكثر من دليل علــى ذلك: قانون تجنيد الأهالي 1912، قانون 4 فيفري [شــباط/ فبرايــر] 1919 المتعلق بإمكانية حصول الأهالي المســلمين على الجنســية الفرنسية.

تمكّن الشّــباب من نسج علاقات ووشــائج مع مجموعة من الشخصيات الفرنسية ذات التوجه الإنساني والفكر الحر، والتقوا معهم على أكثر من صعيد: اللغة الفرنســية، قيم الحضارة الغربية، احترام نموذج الحياة الأصيلة للمجتمع الجزائري. ومن وحي هذه العلاقة تشــكّلت نزعة أنصار الأهالي المعروفة[25]

(23) «في أثناء الحرب العالمية الأولى، جاء إلى المتروبول حوالى خُمس الجزائريين الذين كانوا في سن العمل والقتال». انظر في هذا الصدد، كتاب الباحث المؤرخ بنجامين ستورا: Benjamin Stora, *Ils venaient d'Algérie: l'immigration algérienne en France: 1912-1992*, 2e éd, Enquêtes ([Paris]: Fayard, 1992).

(24) فــي مواجهة القوة الألمانيــة الجديدة التي تتمتــع بحيوية ديموغرافية وعســكرية، راحت السلطات الفرنسية تبحث عن سياســة إعادة التوازن إلى قواتها، فعَمَدت إلى المستعمرات، وخاصة في الجزائر، حيث أقرّت نظامًا عســكريًا جديدًا: الانخراط عبر الاســتدعاء الاحتياطــي، وهو نظام يختلف تمامًا عن نظام القنّاصة ونظام الصبايحية. ووجد الشبان الجزائريون في مرسوم 1912 فرصة لاستحقاق الأهالي حق المواطنة وحق الوجود في حظيرة الدولة (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

(25) انظر الدراسة المهمة والجادة التي أعدها إســبي دو ماتز، وهو أحد أنصار الأهالي الذي دعا إلى تنظيم صفوف هذا التيار من أجل أن يرتب أثره في ساحة العمل السياسي والاجتماعي: Espé de Metz, «Organisons l'indigénophilie,» *L'Islam* (29 Octobre 1912); (12 Novembre 1912), et (3 Décembre 1912).

وســاهمت في تقريب وجهات النظر بيــن «النخبة» من الأهالي indigènophiles والســلطات الفرنســية. وقد توافرت في الطرفين[26] (أنصــار الأهالي والنخبة المتعلمــة) الرغبــة الحقيقية في تجاوز الوضع الاســتعماري، والســعي لقيام المزيد من الأواصر لإزالــة الخلاف والاختلاف وســوء التفاهم. بهذا المعنى كتب الباحث العســكري بول آزان: «فلو عمد الفرنسيون منذ البداية إلى دراسة ومحاولة فهم عادات المسلمين الجزائريين وتقاليد وأذواقهم، لتمكنوا من تفادي الأخطاء العديدة التي باعدتهم عنا»[27]. هذا ما ورد في كلمة الباحث إلى محمد بن رحال. وأما المؤرخ المعروف ومدير المدرسة الفرنسية/ الإسلامية جورج مارســي، فجاء في تمهيده لكتاب الشــريف بن حبيلس: «إن النخبة التي تنتمي إليها، تبدو لي العنصر الإيجابي والأكثر فائدة لوحدة الشعبين. واستطاعت هذه النخبة أن تجمع بين الثقافة العربية والالتزام بالنظام المدني الفرنسي»[28].

---

(26) البحث عن صيغة تعاون بين النخبة الجزائرية وأنصار الأهالي من الفرنسيين، فكرة راودت الطرفيــن فعلًا، ولعل البداية كانــت مع جمعية «الاتحاد الفرنســي الأهلــي» (union franco-indigène)، وعُهدت الرئاســة فيها إلى الطبيب ابن التهامي، بينما عادت رئاســة الجمعية إلى عمــر بوضربة، انظر: *Journal Officiel*, 22 Avril 1914.

وفي الموضوع ذاته، يمكن العودة إلى بعض مقــالات: Numa-Léal: «L'Alliance Franco-arabe,» *L'Islam*, no. 125 (13 Août 1912); «La Croix et le croissant,» *L'Islam*, no. 136 (5 Novembre 1912), et l'union franco-indigène (statut), *L'Islam*, no. 193 (30 Avril 1914).

(27) Paul Azan, *Recherche d'une solution à la question indigène en Algérie* (Paris: Augustin Challamel, 1903), p. 7.

في هذا الكتاب يخص آزان صديقه امحمد بن رحال الذي توسَّم فيه جميع معاني الصداقة والثّقة في إمكانية العيش المشترك: «أرجو أن تساهم هذه العلاقة الصادقة، ولو في التعريف بالبلد ورجاله الذين بهروني، والذين أحمل عنهم ذكريات طيبة» (ص 10).

(28) انظر تمهيد جورج مارسي لكتاب بن حبيلس: Benhabilès, *L'Algérie française*.

ومضمــون الكتاب يؤكد ما ذهب إليه مارســي؛ فبن حبيلس يذكر أن أفضل ســبيل لتجاوز عائق العيش وتخطيه معا كمواطنين هو أن تعمد الســلطة الفرنســية إلى: تحقيق الأمــن، وتعمير الجزائر من قبل الجميــع، والحق في التعلم في المدارس العامة وتعليم اللغة العربية، ونظام عادل في إدارة وتســيير البلديات المختلطــة. أمّا الجانب المتعلق بالحضارة والحياة الإســلامية، فيشــير إليــه بن حبيلس في المحاضرات التي ترجمها عن الشــيخ المولود بن الموهوب، المفتي المالكي لمدينة قسنطينة: «الأهالي والحضارة الفرنســية الإســلامية،» «حضارة الوفاق،» «وفاء واعتراف،» و«أســباب انهيارنا الحضاري: دروس من القرآن الكريم». (انظر: *La Dépêche de Constantine*,11/5/1911).

انظر أيضًا تمهيد موريس فيوليت (Maurice Viollette)، الحاكم العام الســابق، لكتاب فاسي: Faci, *L'Algérie sous l'égide*.

ثالثًا: الشبان والحداثة

يُنعت الشّبان بأنهم حدَاثيون، وهذا ما يَرِد عادة في خطب الحكّام ورجال السياسة الفرنسيين. كما يصفهم بالنعت نفسه الكتّاب والصحافيون، ويُطلَق عليهم هذا الوصف لتوكيد أنهم أفضل من تعوّل عليهم السلطة[29] في استحقاق المناصب في المؤسسات التمثيلية، وأفضل نماذج المدرسة الفرنسية اللائكية. غير أن النخبة المتعلّمة لم تقبل الحداثة على عواهنها، بل عن قناعة ووعي، بمعنى أنها هي التي قررت التعاطي مع الحداثة والتجاوب مع الإنجازات المدنية والسياسية للعالم الحديث. فالحداثة عند هؤلاء الشبان لا تخلو من الإقرار الإرادي بها والإصرار عليها في جميع أبعادها وتجلياتها[30]. وللفعل الإرادي اعتباره في تجربة «النخبة الشّبابية» في علاقتها بالحداثة التي لا تعني الأخذ بمعطيات الحياة المدنية الحديثة فحسب، بل الأخذ أيضًا برؤية متحضّرة للإسلام. ففي محاضرة ألقاها الشاب عبد السلام طالب[31] في مدينة ران (فرنسا) في عام 1918 قال: «الإسلام هو الدين الذي أنزل

(29) يقول السيد فاسي في هذا الصدد: «إن المثقفين الجزائريين هم أفضل واسطة بين فرنسا والشعب المسلم. فمعرفتهم مختلف الأوساط وثقافتهم وعزة أنفسهم وتعلقهم الصادق بفرنسا، كلها خصال تعطي ضمانات للسلطات العامة. علاوة على أنهم يلتزمون جانب الاعتدال، اللياقة والتفاني، عندما يدافعون عن الأهالي، وفي إطار من الشرعية التامة، جديرة بكل التقدير». انظر: Faci, p. 277.

(30) إن الالتزام بقيم الحداثة، وخاصة فعل المؤسسة، صفة يتحلى بها الشبان عن قناعة راسخة لا تزعزعها صروف القدر ولا قوة الاستعمار. انظر في ذلك التقرير الذي أعدته المصالح الأمنية الإدارية من أجل الاعتراف وتكريم كل من الطبيب ابن التامي والأستاذ/ المعلم صوالح نظير ثلاثة عقود من عمريهما أمضياها في خدمة الأهالي والبحث عن سبل التقارب بين العنصر الأوروبي والمسلم الجزائري: استحسان قانون الخدمة العسكرية والقبول به، والذهاب إلى فرنسا من أجل رفع معنويات الجيش الأهلي الصامد أمام القوات الألمانية، طوال مدة الحرب العالمية 1914-1918، وتقديسهما للتعليم الفرنسي العام، والتنويه بفضله في إخراج الأهالي من الضيم والفقر الثقافي والمدني اللذين يرسفان فيهما. ولا يتوقف التقرير في ثلاث صفحات منه عن ذكر خصال وأخلاق والمعنويات العالية لكل من ابن التامي وصوالح اللذين سخرّا نفسيهما لقيمة الدولة الحديثة وقدرتها على ترقية الأهالي وتخطّي مأزق الاستعمار. Gouvernement Général de l'Algérie, Surveillance politique, affaires indigène, Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 9h 18 (1930).

(31) عن حياة عبد السلام طالب، انظر التقرير الذي كتبه عنه السيد لوسياني، مدير شؤون الأهالي: Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 9h 16 (1915).

عــام 622 في الجزيرة العربيـــة، وعقيدته القرآن الكريم التـــي تتضمن الإيمان بوحدانية الله وأن محمد رســوله، فضلًا عن أركان الصلاة، والصيام، والحج، والزكاة. لا كهنوت في الإســلام. ولا تمثّل المؤسســة الطُّرقية، خلافًا لما هو ســائد، ســلطة كهنوتية»[32]. ويضيف طالب أن المســلم الطيب هو من يلتزم بنواهي الشريعة الإســلامية: الامتناع عن أكل الخنزير وشرب الخمر، واجتناب الوســائط في التّقرب إلى الله[33]. أمّا الوعي بقيمة الحداثة، فهو خط ثابت في مسار الشــبان، وإن اختلفت نبرة التعبير. وكان من أوائل من كتبوا من الأهالي عن عالم الحداثة، وأنها هي قدرهم المقبل، إســماعيل حمــاة الذي كتب في عام 1906 مقالة بعنوان «المســلمون الفرنســيون في شــمال أفريقيا»، أوضح فيها طبيعــة العلاقة بين الأهالي والوجود الفرنســي والوشــائج التي يمكن أن تنجم عن هذا التجاور. فالعلاقة كما رآها هــي تأثير في الجوانب التي لم يكن يمتلكها الإنســان الأهلي، بحيث درج على امتصاص مزايا الحضارة الفرنسية ومآثرهــا، كما كان يفعل في الســابق مع الحضارات التي غــزت الجزائر، من دون أن يتخلى عن أصوله وماهيته التي عُرف بها كأهلي. فالجوانب التي يظهر فيها تأثر الأهالــي بالأوروبيين، تتمثّل في ما لم يكونوا يعرفونه، مثل مؤسســة النظــام الإداري والعلوم الوضعيــة والوظائف العامة والتجــارة والمهن الحرّة والتعليم العام، والتي صار يســتفيد منهــا ولو ببطء، وفــي الأغلب لمصلحة العنصر الأوروبي الذي يملك زمام القيادة ودراية بالتقنيات الصناعة والتجارة. وهكذا، كما يذكر إسماعيل حماة، فإن التطور الذي يحدث لدى الأهالي جرّاء

---

(32) Abdessalam Taleb, «L'Islam et la cause des alliés,» L'ouest-Eclair, 8/2/1918.

(33) توكيدًا لفكر الشبان الحداثي، يشــار إلى أن جريدة *l'Islam* (الإسلام)، وهي أول منبر لهم، لم تتناول الدين إلا من وجهة نظر حضارية ومدنية، وقلّما كانــت تحفل بالأمور الدينية الصرف من فقه وشريعة. فهي كانت تعالج قضايا الوطن الجزائري من خلال السياســة والاجتماع والاقتصاد وفق رؤية تدافع عن مقومات الأهالي المسلمين، في ســبيل ترقيتهم إلى مصاف المواطنين الصفة اللازمة واللائقة للقيــام بمهام الدولة الحديثة. بناء عليه، فإن الدين الإســلامي، في نظر هؤلاء، يتســع لفضاءات جديدة لا تلغيه القضايا والمجالات والانشــغالات الجديدة. علاوة على أن النخبة الجزائرية والمثقفة باشــرت عملها السياســي والفكري في جمعيات كانت تحمل دائمًا أســماء وعناوين عربية وإسلامية: التوفيقية، الأخوة، الراشدية... إلخ.

الاحتكاك مع الفرنسيين هو «تطور معنوي وفكري وليس إثنيًا»[34]، بمعنى أنه لا يمتد إلى امّحاء الأصل والجنس، بل إنه يطور المدارك العقلية والحس الحضاري، وينمّي ملكات الفكر العلمي والعملي، والمهارة التقنية والصّناعية. والشاهد الذي يقدمه إسماعيل حماة بشأن هذا التطور الإيجابي، هو التعليم النظامي العام الذي تشرف عليه الحكومة العامة، إذ يذكر مجموعة من رواد التعليم الذين ساهموا في تعليم الأهالي ووضعوا البرامج التعليمية والتربوية، ويذكر أسماءهم. وجاء من بعدهم المسلمون الجزائريون وصاروا يدرّسون في مدارس التعليم العام، وفي أقسام تضم أيضًا أطفالًا فرنسيين، ومن هؤلاء المعلمين: بلقاسم بن سديرة وإبراهيم بن فتاح ومجدوب بن خلفات وصوالح محمد والسعيد بوليفة... إلخ. ويعقّب إسماعيل حماة على ذلك بالقول: «ألا يعطي ذلك كله صورة رائعة عن هذا التلاحم الفكري بين الأجناس»[35].

كانت لحظة وجود الشبان الجزائريين لحظة مكثفة بالتاريخ الحديث، بمعنى أنهم عاصروا الحداثة في أوج الإفصاح عنها في الجوانب السياسية والاقتصادية والعلمية. وإذا كانت رؤية الغرب الأوروبي للشرق عمومًا تغلب عليها نزعة الدونية التي تستعلي على الآخر ولا تحفل بوجوده، بقدر ما تحاول أن تشوهه، كما يفعل مثلًا الاستشراق المناصر لـ«الحزب الاستعماري»، فإن للحظة وجود الشبان في هذا السياق دلالتها، لأنهم قاموا بتفنيد مزاعم الاستشراق الذي حجّم الشرقيين وأطّرهم، ومنهم المسلمون الجزائريون، في قوالب لا فكاك منها، وأحكمها إحكامًا صارمًا في خطاب لا يتراجع أمام الحقائق الجديدة، ومنها حقيقة وجود النخبة الجزائرية المتحفّزة لقيم الليبرالية والثقافة الفرنسية والحياة المدنية الحديثة[36]. فآراء محمد بن رحال والأمير

(34) Hamet, p. 258.

(35) Hamet, p. 260.

(36) كتب عبد السلام طالب في محاضرته السالفة الذكر عن الإسلام الذي بدأ بعض ملامحه الطيبة يظهر: «في العالم الإسلامي، خاصة في الجزائر، استطاعت الحضارة الفرنسية أن تُغيِّر بشكل كامل بنيتنا العائلية. لم يعد هناك ما يُعرف بالحريم الأسطوري، على الأقل في شمال أفريقيا، إلا في خيال وفانتازيا الأعمال الروائية والشعراء والسيّاح. واليوم، صار الفرنسي المسلم يخجل من نفسه إذا هو تزوج =

خالد والصادق دندن وحاج عمار والدكتور مورسلي والدكتور ابن التهامي وابن حبيلس... إلخ، ومواقفهم وتحليلاتهم تقف على طرف نقيض من أحكام الإدارة الاستعمارية ومن ورائها الاستشراق، لأن النخبة المسلمة الجديدة فكّرت وتصرفت على العكس من الاعتقاد السائد من أن طبيعة المسلم (وهي صفة إثنية تلحق المسلم بسبب ديانته) تنطوي على خاصية ثابتة لا تتغيّر ولا تتحوّل، وأن المسلمين يكرّرون أنفسهم في دورات ومواسم لا تحتفل إلا بالروح، ولا تعي حياة المادة والعالم إلا من خلال رموز الدين وخطابه، لأنها لا تملك حقائق موضوعية وعلمية عن أمور العالم وقوانين تكتفي بذاتها، ولا تحتاج إلى إحالتها إلى التفسير الديني والميتافيزيقي.

عبّرت كتابات الشبان ومواقفهم عن جيل مبكر للنهضة في العالم العربي والإسلامي، فكّر وناقش قضايا العالم الحديث بمنطق مخالف تمامًا لأحكام الغرب ومدارسه الاستشراقية الكلاسيكية، رديف الحزب الاستعماري. والمقصود بالاستشراق الكلاسيكي، كما عرّفه المفكر الراحل إدوارد سعيد في كتابه القيّم الاستشراق[37]، هو الرؤية الغربية التي خلقت الشرق وحوّلته (الاستشراق) بفعل القوة والتقدم إلى مؤسسة تستوعب الآخرين في مراتب دونية وتجعلهم مادة لموضوعاتها. فإذا كان هذا هو الاستشراق، فإن الرّواد الأوائل من الوطنيين الجزائريين وقفوا في مناهضة هذه الرؤية التي تختزل الإنسان الأهلي في جميع مستعمرات العالم إلى كائنات ما دون الحضارة والمدنية. وقد فكّروا في قضاياهم بالمنطق الذي يسترشد بقيم الغرب ومبادئه وآليات عقله، واعتمدوا اللغة الفرنسية لغة تداول ودافعوا بها عن الإسلام، وعن الإنسان الأهلي المتطلع إلى حق الحضور في إدارة شأن المدينة ومؤسساتها. كما وُفّقوا في التجاوب والتعامل مع من كانوا يتمتعون بقدرة التفاهم معهم في

= أكثر من امرأة». ثم يضيف قيمة ليبرالية الإسلام وسماحتها: «الاعتراف الصريح للمسلمين المتزوجين من مسيحيات بمشايعة زوجاتهم إلى الكنائس إذا كن يرغبن في الذهاب إلى الصلاة».

(37) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، 2003).

الطرف الفرنسي[38]، ومن ثم كســروا الدائرة التي تعزل المسلم عن الغربي، لا بل تعلقوا بالدولة الفرنسية وأحاطوها بهالة من التمجيد والمديح اللذين ينمّان عن الذوق السليم والحس المدني الذي يتماشى مع العصر[39].

ليس من السهل الوقوف على الحالة النفسية والمعنوية لهذا الجيل الجديد من الشباب الجزائري وعلى التوجه الجديد الذي شـقّه لنفسه وهو يتطلع إلى خوض غمار الحياة السياسـية[40]؛ فقد واجههم وضع إشـكالي متوتر يتطلب

---

(38) يحظى كثير من كتابات النخبة المتعلمة بتعليقات بعض الشـخصيات الفرنسية ذات التوجه الإصلاحي والإنسـاني، وهي ظاهرة شـهدتها صحافة النخبة لتضيف إلى رصيدها أنها أفضل وسـيط ومتحدث عن الأهالي. انظر على سـبيل المثال: «Le Semeur d'idées, lettre de Benthami à Albin Rozet (à propos de son projet),» *Le Rachidi*, 21 Juillet 1911, et «Réponse de M. Albin Rozet à la lettre à Benthami,» *Le Rachidi*, 21 Juillet 1911.

(39) قد يبدو للبعض أن هذا الموقف للشـبان من الحياة الفرنسية نوع من الموالاة المجانية التي لا تخدم الإسـلام والمسلمين، لكن سـرعان ما يزول هذا الاعتقاد إذا وضعنا في الحسبان مجموعة من الاعتبارات، منها مثلًا: ليس هناك بديل آخر من التخلف العام للمسـلمين؛ كان المشارقة يبعثون الطلبة للتخرج من الكليات الغربية كأفضل طريقة لحل مسـألة التخلف وإرساء الحكم السليم والعادل؛ التعلق بالدولة الفرنسـية، وهو كان يُعتبر سـبيلًا وإمكانية لتحقيق التقدم والرّقي؛ حقّق الشبان معادلة الإسلام والحداثة في تصرفاتهم الشـخصية، وعبّروا عنها بطريقة تفكيرهم وأسلوب عيشهم، وبطريقة قلّ نظيرها في العالم العربي والإسـلامي الذي كان معظمه يعاني غياب الحداثـة ولا يعرف حياة المدينة الجديدة؛ الأخذ بالمدنية الغربية، كما فعل الشبان، يضفي المشروعية على بداية الحركة الوطنية من صلب المسألة التي كانت تعني الشعب الجزائري، أي نظام الحكم اللائق به، وبالمعنى نفسه مسألة الدولة؛ علاوة على وجود اعتبار يتعلق بكتابة تاريـخ الجزائر زمن الاحتلال، والذي غلّب حـدث الثورة التحريرية الكبرى وأسـدل السـتار على العوامل والأسـباب التي جعلتها ممكنة في نهاية المطاف، فكل شـيء يبدأ من مشروعية البداية التي لا تكف بعد ذلك عن ترتيب ما بعدها.

(40) كتب المؤرخ أبو القاسم سعد الله متسائلًا عن طبيعة حزب الجزائر الفتاة: «ومن حق المرء أن يتسـاءل عن معنى الجزائر الفتاة وعن تاريخ ميلادها. وبالمقارنة بالجزائر القديمة، فإن الجزائر الفتاة تعني الحركة الوطنية التي كانت تهدف إلى تحرير البلاد بطرائق شـرعية سياسـية، مستعملة، في أغلب الأحيان، وسائل غربية». أبو القاسـم سـعد الله، تاريخ الحركة الوطنية: 1900-1930، الجزء الثاني، ط 4 (الجزائـر: دار الغرب الإسـلامي، 1992)، ص 96. وتعقيبًا على كلام سـعد الله من أن الحركة الوطنية هنا لا تتسع لنزعة استقلالية من حيث المنطلق والتوجه، فرصيد النخبة كله كان التحرك في نطاق مؤسسات الدولة الفرنسية، وهذا ما يؤكده الشريف بن حبيلس في كتابه الجزائر الفرنسية كما يراها أهلي: «إن المذكرة [بيان فيفري (شباط/ فبراير) 1912] التي نُشـرت في هذا الشأن واضحة وترفع كل لبس. فهناك نقطتان، الأولى هي تعلّق لا انفصام لعراه للمسـلمين الجزائريين بالوطن الفرنسـي. وأما المسألة الأخرى فهي أن المذكرة لم تبحث إطلاقًا مسـألة منح جميع الحقوق السياسية التي يتمتع بها المواطن الفرنسي إلى الأهالي مع احتفاظهم بنظام الأحوال الشريعة الإسلامية»، انظر: Benhabilès, p. 116.

حدة وعي وجهدًا فكريًا شـاقًا، لإبراز موقف حضاري متميـز والوقوف عنده في وجه عوادي المرحلة السياسـية التي وضعتهم بين طرفين، فمن جهة، هناك التقليديون المعروفون بأصحاب العمائم وأهل الزوايا والطرق ورجال المؤسسة الدينيـة من جهة، ومن جهة مقابلـة هناك الإدارة الاسـتعمارية التي أرادت أن تتنكر لنتائج مشاريعها في الجزائر، فأوصدت المجال العام في وجوههم. وكان الوضع يعَبِّر عن أزمة حقيقية، تجشّـم المثقفون الجدد عناء تجاوزها بكثير من اللأي والمشقة. ومعنى الأزمة تمثّل في أن النخبة أرادت تخطّي عصر التراجع والتخلف الذي يرسـف فيه المجتمع ليس بسـبب الاحتلال فحسب، بل أيضًا بسبب التخلف المتوارَث عن عصر انهيار الحضارة الإسلامية، واستمرار تقاليد تكلّست في وجدان الأهالي بأنها الإسـلام[41]. لذا، إذا كانت الأزمة بالتعريف هي بداية تواري عصـر وتلكؤ ظهور عصر آخر، فـإن النخبة المتعلمة وجدت نفسها تنوس بين عصرين، أو جبهتين: جبهة رجال الدين التقليديين المحافظين على امتيازات المناصب، والذيـن كانوا يمثلون، في رأي النخبة الشـابة، قوة راكدة لا تشـعر بأن الحياة السياسـية تعنيها، ولم تدرك قيمة مؤسـسات الدولة في تنمية السـكان والمجتمع، وجبهة أخرى تتمثّل في الإدارة الاستعمارية التي طالما أرجأت المشاريع الإصلاحية المتعلقة بالمسـلمين. إن هذا التوتر الحاد الذي لازم النخبة المتحضّرة لا يشعر به إلا من حاول أن يلازمها عن كثب، كما فعل الكاتب الصحافي فيليب ميلي الذي كتب عنهم أول دراسة جادة، تستقصي الحالة النفسية والمعنوية للنخبة في علاقتها بالبيئة والثقافة والاحتلال: «بِمَ يفكر فيه هؤلاء الشباب؟ وهل يتطلعون فعلًا، كما يتهمهم خصومهم، لمحاولة تقليد حزب مصر الفتـاة لمصطفى كامل ومحمد فريد، والإعداد لتقويض السـيطرة الفرنسية في شـمال أفريقيا؟ وهل بإمكان فرنسـا أن تعتمد عليهم؟ هنا مربط المشـكلة النفسـية، ومن هنا أيضًا الوضعية الحرجة التي يعانيها هؤلاء الرجال الذين يوجدون على تخوم عالَمين»[42].

---

(41) انظر نموذج الكتابات التي تحاصر الشبان سلبًا، وتشـدد على صعوبة المهمة التي سخّروا أنفسهم لها، *Le Temps*, 1/9/1913.

(42) Millet, p. 160.

لم يكـن الخطاب السياسـي للشـبان يفصل بيـن فكرتهم عن فرنسـا الديمقراطية والإدارة العليا في باريس والسلطة المرجعية التي تصوروا ملامحها على مقاعد المدارس ومدرجات الجامعات، وبين الوطن الجزائري (la patrie) والتعلق به بناء على الشـعور بالانتماء إليه، ليصبح بعـد ذلك خطابهم الوطني (patriotique)، وليس خطابهـم ذا النزعة القومية الشـوفينية (nationaliste)، كما تريد أن تحاصرهم به طغمة الحزب الاسـتعماري وغلاة المستوطنين[43]. فقد كان فكر الشـبان في مرحلته الأولـى التي تفتح فيها على واقـع حال الأهالي المسلمين، والذي استحثهم على واجب النهوض بهم وترقيتهم، متمثلًا صورة ما تقوم به الدولة الفرنسـية حيال مواطنيها، في المتروبـول أو في الجزائر، لا بل حتى في باقي المسـتعمرات في ما وراء البحر. بناء عليه، قد يشـفع لهؤلاء المتعلميـن والمثقفين هذا الإيمـان الوفي للصورة التي راودتهم عن فرنسـا، وهذا الصِّدق في التعامل مع المؤسسات الفرنسية، في إطار مسؤوليات الدولة الحديثـة وواجباتها ومقتضياتهـا، لأنهم كانوا يدركون أيضًـا أن الإصلاحات ممكنة، وأنهم عاينوا بعض نتائجها، مثل التعليم والخدمة العسكرية والصحافة والتمثيل فـي المجالس والهيئات الاستشـارية والعامة والماليـة... إلخ. غير أن كل شـيء تغيّر بعد اندلاع الحرب العالمية الأولـى، إذ بدأت مرحلة النزعة الوطنية شـوطها السياسـي والثوري، مع بقيـة التيارات الأخـرى: الإصلاح السياسي جنبًا إلى جنب مع الإصلاح الديني، وتأكدت بمرور الوقت واتضحت فكرة الأمة والوطن والاسـتقلال، ذلك كله في مناهضة المشروع الاستعماري، ثم على الوجود الفرنسـي نفسـه، ذلك أن فكرة الدولة الفرنسية طاولها الفساد بسبب تمادي السلطة في إرجاء مستحقات الأهالي من إصلاحات، وتلكؤها في إسـعاف الأوضاع في حينه، فتفاقمت تلك الأوضاع وأدت إلى نشوب الحرب التحريرية الكبرى في عام 1954، بعد أن استحال على النخبة المناضلة إمكان

(43) من الكتب المبكـرة جدًا التي حاولت التحامل على الشـبان الجزائريـن ورميهم بجميع أوصاف الوطنية الضيقة والنزعة الشـوفينية المغالية المناهضة للوجود الفرنسي، كتاب الكاتب الصحافي أندريه سرفييه، André Servier, *Le Péril de l'avenir. Le Nationalisme musulman en Egypte, en Tunisie, en Algérie*, préface de Maurice Ajam, 3e éd (Constantine: M. Boet, 1913).

الجمع بين فرنسا الحلم، أو الدولة التي أرشدت العالم إلى الطريق السليم في لحظة من لحظات تاريخها المجيد، والواقع المرّ الناجم عن الطريق الفاسد الذي سلكته في الجزائر[44].

هل يمكن أن ننتهي، بعد هذا التحليل، إلى أن الشبان الجزائريين كانوا طرائد فكرة حالمة أو مضطربة عن هويتهم؟ قد يكون الجواب بالإيجاب إذا اعتمدنا القراءة اللاحقة لتجربتهم الأولى، باعتبارهم موضوع مرحلة تكوين الإنسان الجزائري الحديث الذي يريد أن يشق لنفسه طريقًا أصيلًا، يوفق في استخلاص تركيبة جديدة للذات الجزائرية في عصر جديد تمامًا. لكن الحقيقة التي لا شك فيها هي أن حزب الجزائر الفتاة لم يكن يرغب، وهو يطالب بحق المواطنة، في التّحلّل في الكل الفرنسي، ولا في الانصهار في بوتقته إلى حد التماهي مع شخصيته القاعدية لاستحالة ذلك، وإنما أراد بعناد ولأي ملء الفراغ الحضاري المرعب المتأتي من عصور التخلف الإسلامي والعربي.

(44) عن الكيفية التي آلت إليها فكرة الدولة الفرنسية ومشروعها في الجزائر لدى النخبة المسلمة المتعلمة باللغة الفرنسية، إلى غاية الحرب التحريرية الكبرى، انظر: Guy Pervillé, *Les Étudiants algériens de l'université française: 1880-1962: Populisme et nationalisme chez les étudiants et intellectuels musulmans algériens de formation française*, Collection Recherches sur les Sociétés méditerranéennes (Paris: Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1984).

الفصل الثالث

التجنيد العسكري مطلب للمواطَنة

أولًا: بيان «الشبان الجزائريون»

كان أول عهد الشــبان الجزائريين بالعمل السياســي بشكل «رسمي»، هو إصدارهم بيانًا في شأن التجنيد العسكري الإجباري للأهالي الجزائريين الذين لا يحملون الجنســية الفرنســية. وورد البيان بعنوان «التدابيــر التي يطالب بها المسلمون الفرنســيون في الجزائر مقابل التجنيد العسكري»[1]، 26 حزيران/ يونيو 1912. فقد قدّر الشــبان الجزائريون أن صدور مرســوم فيفري [شباط/ فبرايــر] 1912[2]، فرصة قــلّ نظيرها من أجل الانخراط في العمل السياســي بمدلوله الســليم عندما يعني الســعي لاحتلال المجال العــام والانخراط في مؤسسات الدولة بصورة رســمية. ولجدية الموقف، رفعوا البيان، أو العريضة، إلى السلطات الفرنسية في المتروبول[3].

---

(1) انظر نص البيــان كامــلًا فــي: Chérif Benhabilès, *L'Algérie française vu par un indigène*, préface de Georges Marçais (Alger: Impr. orientale Fontana frères, 1914), pp. 117-121.

انظر أيضًا فقرات من هذا البيان في: *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF), 1912, p. 276 et 409.

وأيضًا في جريدة *Le Rachidi* (5 Juilet 1912)

(2) «Décret relatif au recrutement des indigènes, engagement volontaire,» Algérie annotée, 3 Février 1912, pp. 833-836.

(3) كان وفد الشبان الذي سلّم البيان إلى رئيس الحكومة الفرنسية بوان كاري مكوّنًا من: الدكتور =

حرص الشبان الجزائريون منذ البداية على مقايضة السلطات الفرنسية: واجب القيام بالخدمة العسكرية في مقابل الحق في تحسين الأوضاع المعيشية للأهالي المسلمين[4]؛ فالمعطى الجديد جاء من السلطة التي كانت في حاجة ماسة إلى دعم وتعزيز مكثَّف لجيش إضافي من الشباب الجزائري تراوح أعمارهم بين ثمانية عشر عامًا وثلاثين عامًا عند أول إحصاء للمسجلين منهم في سجلات البلديات، أو مقيدين في وثائق يمكن الوثوق بها والتأكد منها. وهكذا سارعت النخبة المتعلمة، نيابة عن الأهالي المسلمين، إلى عدم تفويت هذه الفرصة، والوقوف عندها بالشرح والتحليل والتدليل على أن الأمر يتعلق بمؤسسة الجيش الفرنسي التي يسمح المرور عبرها الوصول إلى تعديل مركز الإنسان الجزائري من أهلي إلى مواطن. ومن ثم يجب إدراج جميع القضايا التي تهم الوضع الجزائري ضمن المطالب العامة ورفعها إلى السلطات الفرنسية في المتروبول لبتّها. فالتجنيد العسكري، كما ذكر البيان، يستدعي جميع جوانب المسألة الأهلية لعرضها على بساط البحث، لأن مرسوم التجنيد الإجباري عبر الاستدعاء، وليس الانخراط الطوعي، هو من الأهمية أن لا يُتْرَك يمر من دون استغلاله لمصلحة المسلمين بالمزيد من وعيهم بقيمة الخدمة العامة ومردودها السياسي والقانوني والاجتماعي.

هذه الأجواء الجديدة التي أشاعها المرسوم الجديد وما استدعاه من جدل

= بن التهامي مندوب بلدي في مدينة الجزائر، مختار الحاج السعيد محامي في قسنطينة، الدكتور موسى مستشار بلدي في قسنطينة، علاّوة بوشريط مستشار بلدي في قسنطينة، حاج عمّار مستشار بلدي في جيجل، جودي مستشار بلدي في بسكرة، بن عثمان مستشار بلدي في بيجو، بن دوّش مستشار بلدي في تلمسان، قارة علي من أعيان عنّابة.

(4) الحقيقة أن الموافقة على الخدمة العسكرية الإجبارية مع ضرورة تحسين الوضع السياسي والاجتماعي للأهالي كانت مطلب جميع الجزائريين المتخرجين في المدارس الفرنسية العامة حتى قبل صدور المرسوم نفسه. وفي هذا المجال يقول رجل القانون بن علي فكّار: «هناك عدد كبير من المسلمين الجزائريين الذين تخرجوا في المدارس الفرنسية، وتخلصوا من ثقل التقاليد العتيقة، لكنهم للأسف مشتّتون في ربوع الإقليم الجزائري المترامي، وجميعهم يؤيدون من الناحية المبدئية الخدمة العسكرية شرط أن يقابل ذلك تحقيق خيراتهم السياسية». Benali Fékar, «La Représentation des musulmans algériens,» *Revue du Monde Musulman*, vol. 7, nos. 1-2 (Janvier-Fevrier 1909), pp. 1-2.

ونقاش[5]، وفي بعض الحالات من احتجاج شــعبي في بعض البلديات[6]، هي التي ســاعدت في استقطاب النخبة الجزائرية الشــابة المتعلمة والمتخرجة من المدارس الفرنســية نحو إدراك جاد للمســألة الأهلية، وأســـت نفسها كتيار سياســي وأيديولوجي وفكري حتى ولو لم تؤطّر نفســها فــي حزب عضوي. وهذا يُعَدّ في حد ذاته أول خطوة على طريق الحركة الوطنية الجزائرية الساعية لامتلاك قيم المؤسسة العامة والواجب الوطني والسلطة والسيادة والاستقلال، والشعب... إلخ، وجميع عناصر الدولة الحديثة ومقوماتها.

ورد في مقدمة البيان: «إن هذا العبء الجديد [الخدمة العســكرية] الذي جاء ليُضَاف إلى أعباء أخرى، يجب أن يقابله شــرط تحســين مصير الأهالي». وشرط تحسين أوضاع الأهالي يجب أن يتم هذه المرة عبر تقديم الواجب حيال الدولة الأم: «على أبناء فرنســا أن يتجاوبوا مع المسلمين ويقتنعوا بأن الأهالي على أتم الاستعداد للقيام بجميع المهام والواجبات الوطنية حيال الدولة الأم».

---

(5) مثال ذلك العريضة التي رفعتها مجموعة من المثقفين المســلمين مع بعض الفرنســيين إلى السلطات الفرنســية، الحكومة والبرلمان، بتاريخ 27 أيار/ مايو 1912، انظر النص الكامل للعريضة في *L'Echo d'Alger* (2 Juin 1912), et *L'Islam* (2 Juin 1912).

وترمي العريضة إلى تأييد التجنيد الإجباري في مقابل الحــق في المواطَنة، بينما هناك موقف آخر عبّر عنه القسم العربي من المندوبين الماليين وقضى بشــجب موقف الشبان الجزائريين واعتباره مجازفة في حق الأهالي لأنهم لم يصلوا إلى مستوى المطالبة بالحق في المواطَنة. وممّا جاء في لائحة المندوبين الماليين ما يلي: «هناك مجموعة صغيرة من المحتجين تتأهب للسفر إلى فرنسا من أجل المطالبة بضرورة تعميم صفة المواطن الفرنســي على جميع المسلمين (...) إن أعضاءه ما يسمّى اللجنة للدفاع عن مصالح المســلمين ليســوا في حقيقة الأمر الممثلين الحقيقيين للسكان المســلمين في الجزائر، ولا يُعَبِّرون عن مشــاعرهم، بل نحن الذين نمثّلهم بصورة رسمية وشــرعية. فالوقت لم يحن بعدُ لكي نطالب بالمواطَنة الفرنســية للأهالي المســلمين». Claude Collot et Jean-Robert Henry, *Le Mouvement national algérien: Textes: 1912-1954*, (Alger: Office des publications universitaires; Paris: L'Harmattan, 1981), p. 3.

(6) كان من المتوقع، كما جاء في تقارير السلطات الفرنســية، أن لا يثير مرسوم فيفري [شباط/ فبراير] أي قلاقــل أو احتجاجات لدى الأهالي المســلمين، لغياب وعيهم باحتــلال الأماكن العمومية أو الإعراب عن الإضراب الجماعي، كما أن التقســيم الإداري للبلديات التي أنشــأتها الســلطة تسمح بســرعة التدخل في أي بقعة من أجل قمع أي تظاهرة من هذا القبيــل وصدّها. هذا ما كانت تراه الإدارة الاســتعمارية، ولكن ما كان يجب أن تراه أيضًا هــو أن الإنجازات الإدارية والعمرانية تســمح للأهالي الغاضبين بتوسيع رقعة الاحتجاج أيضًا.

ولذا فإن ممثلي الأهالي يحرصون على:

- تقليص مدة الخدمة العسكرية إلى عامين، على غرار بقية الفرنسيين[7].

- استدعائهم إلى الخدمة عند بلوغهم سن الحادية والعشرين بدلًا من سن الثامنة عشرة، لأن بنيتهم البدنية عند هذه السن الأخيرة غير كافية[8].

- إلغاء العمل بنظام العلاوة، لأن عائلات المجندين يشرّفها أكثر أن ترى أبناءها يلتحقون بالجيش الفرنسي من دون مقايضة مالية»[9].

أمّا التعويض السياسي - وليس المالي - الذي يجب أن يقابل هذا العبء/ الواجب الجديد، فيحدده البيان في ثلاث نقاط:

- « إلغاء نظام التّعسّف[10].

---

(7) جاء في الباب الثالث من مرسوم 3 فيفري [شباط/ فبراير] 1912، الفصل الأول (أحكام عامة)، المادة الخامسة: «كل مستدعى يؤدي الخدمة لثلاث سنوات. إلا أنه يبقى أيضًا تحت تصرف وزير الحربية لمدة سبع سنوات في صف الاحتياط...».

(8) جاء في الباب الثالث، الفصل الأول، المادة الثامنة من المرسوم، أن المعنيين بالالتحاق بالتجنيد الإجباري هم:

- «كل الأشخاص الذين ولدوا في بلديات، مقيدين في سجلات الحالة المدنية أو في أي وثيقة وبيان آخر، يكونون قد بلغوا سن الثامنة عشرة في السنة الجارية حين يُجرى الإحصاء.

- جميع الأشخاص الذين ولدوا في البلدية، لكنهم لم يقيدوا في سجلاتها منذ سنوات سابقة، إلا إذا لم يبلغوا سن الثلاثين عامًا كاملة وقت غلق الجداول.

- الأهالي الجزائريون البالغون سن الثامنة عشرة، ولم يولدوا في البلدية، وأقاموا بها منذ سنة».

(9) يحدد مرسوم التجنيد الإجباري علاوة المستدعين إلى صف الاحتياط على النحو التالي: «في ما يتعلق بالعلاوة، يتلقى المستدعى معاملة العسكري الدائم نفسها، إن في السلاح أو في الخدمة. فلهم الحق في علاوة قدرها 250 فرنكًا، تمنح لهم 150 فرنكًا عند الاستدعاء إلى العَلَم، و100 فرنك عندما ينهون سنتين من الخدمة». المادة 25 من الفصل السابع.

(10) يوضح البيان هذه النقطة على النحو التالي: «يخضع الأهالي الجزائريون، في مجال الجرائم والجنح والمخالفات إلى جملة من القوانين الاستثنائية التي تبتعد كثيرًا عن نظام الحق العام. إذ أنشأ قانون "الأنديجينا" مجموعة من المخالفات الخاصة، يُنظر فيها أمام القضاء العادي، يبث فيها أعوان الإدارة، ومن ثم فهي تمثّل خرقًا واضحًا لمبدأ فصل السلطات. كما تُخضع الأهالي، من ناحية أخرى، للقضاء المعروف بمحاكم قمع الجرائم التي لا تضمن أي حصانة لسير الدعوى. وما يلاحَظ على هذه القوانين والمحاكم الاستثنائية أنها لا تعود إلى بداية الاحتلال، بل إلى عهد قريب، 1881 و1903. =

- تمثيل حقيقي وتام في المجالس الجزائرية وفي المتروبول[11].

- التوزيع المنصف لمــوارد الميزانية على جميع العناصر الســكانية في الجزائر»[12].

بدت صلة الإصلاح السياســي بواجب الخدمة العســكرية واضحة تمامًا عند الشــبان الجزائريين، وهي تبرهن فعلًا عن نضج وعيهم بقضايا المسلمين والفرنســيين، إن في الجزائر أو في فرنســا. وإدراج النقاط الثلاث الواردة في «التدابير» من شــأنها أن تزيل الغمــوض وتبدده وتفضح أيضًــا نيات الحزب الاستعماري المبيّتة. فإذا كان إقدام الســلطة الفرنسية من خلال وزارة الحربية على ســن قانون جديد لتعبئة قائمــة جديدة من الأهالي المســلمين في صف الجندية الفرنســية بشــكل إجباري، معناه أن الإجراء ينطوي إلى حد بعيد على الاعتراف بحقوق الجزائريين المسلمين في مؤسسة الدولة الفرنسية، ولا يمكن معاملتهم خــارج القوانين الفرنســية لأن واجب الدفاع عن العلم هو أشــرف

= علاوة على ذلك، توجد أيضا عقوبة خاصة لا تطبّق إلا على الأهالي: الإيداع الإداري الذي لا يستند إلى أي نص، ويطبق من دون خضوعه إلى أي صيغة إجرائية. وبموجــب ذلك، يمكن لقرار يصدره الحاكم العام أن يُبعد شخصًا عن أســرته وعمله، حتى لو كان من الأعيان، من دون أن يُمنح إمكانية الدفاع عن نفسه، أو أن يشرح ويوضح موقفه، ليرسل بعد ذلك إلى المعتقل أو مؤسسة عقابية بعيدة عن محل إقامته وعمله ويخضع لنظام الإقامة الجبرية».

(11) وردت فقرة بعنوان «تمثيل الأهالي» توضح المســألة كما يلــي: «توجد في الجزائر هيئات يفترض أنها تمثّل الأهالي. فــي المجالس البلدية، يمكن للأهالي أن يحصلوا على ربع المقاعد ولا يزيد عدد ممثليهم عن ســتة أعضاء. وفي المجالس الاستشــارية العامة، يمكن أن يبلــغ عدد ممثلي الأهالي ســتة أعضاء، وهو رقم ثابت لا يتغير. وأمّا في المندوبيات المالية التي تضم 69 عضوًا، فإن الأهالي لا يحصلون إلا على 21 مقعدًا، منهم 15 مندوبًا يمثلون العــرب والقبائل، بينما يقوم الحاكم العام بتعيين الستة الآخرين في المناطق العســكرية. وأمّا في المجلس الأعلى الذي يضم 59 عضوًا منتخبًا أو معيّنًا، فيضم 7 أعضاء من الأهالي، منهم 4 ينتمون إلى المندوبيات الماليــة التي تعيّنهم في المجلس الأعلى، و3 أعضاء يعيّنهم الحاكم العام في المناطق العسكرية ...».

(12) ورد تفصيل ذلك في الفقرة الأخيرة من البيان: «مراجعة النظام الجبائي وفق مبدأ المســاواة في توزيع الأعباء (...) إن مــوارد الميزانية العامة وميزانيات البلديات تأتي مــن الضرائب التي يدفعها الأهالي، وهذا ما يجعل الوضع مرهقًا جدًا وغير عادي. وبناء عليه، يجب إنشــاء نظام تمثيل جاد وفعّال للأهالي يسمح بإعادة التوازن في توزيع موارد الميزانية وتخصيصها».

وأعلى ما يمكن أن يقدمه الإنســان إلى الوطن والأمة. بنــاء عليه، فإن التدابير التي يطالب بها المسلمون الفرنســيون في الجزائر في مقابل التجنيد العسكري هي قبل كل شيء واجب الســلطة الفرنســية قبل أن تكون حقًا للمسلمين في الجزائر، وهــذا ما حرص عليه الشــبان الجزائريون في هــذا البيان والعرائض والكتابات[13] التي سبقت مرسوم التجنيد الإجباري وتلته. ومن جملة العرائض المهمة التي أصدرها بعض الجزائريين للتعبير عن موقفهم من مســألة التجنيد في أعقاب صدور المرســوم المتعلق به، هذا النص الكامل: «قسنطينة في ماي [أيار/ مايو] 1912. إلى فخامــة رجال مجلس الأمة للجمهورية الفرنســوية العظيمة... بعد إهداء ما يليق بالمقام من التعظيم والاحترام فإننا نحن الواضعين

---

(13) مــن جملة الكتابات التي علّقــت على موضوع التجنيد وصلته بالإصلاح الســياســي لحياة الجزائريين، مقال علي بابا (اسم مستعار لأحد الشبان) الذي كان مواظبًا على الكتابة في جريدة الرشيدي الناطقة بالفرنســية: «لقد ألِفنا نظام الأنديجينا، ونظام الاعتقال الإداري والمحاكم القمعية. لكننا اليوم لا يمكننا أن نقبل إطلاقًــا أن يدفع أجنبي متجنس ضريبة الدم لمدة ســنتين ويحصل على ورقة التصويت، بينما الأهلي الفرنســي كما حدده القرار المشــيخي لـ 14 جويلية [تموز/ يوليــو] 1865، يبقى دائمًا مهزوما معرضًا لجميع أنواع الخدمات المضنية. (...) نحن على اســتعداد تام لقبول التجنيد العسكري، لكن في مقابل هذه التضحية، يجب أن نُقبَل، ومن دون خلفيات ميتّة، ضمن العائلة الفرنســية الكبرى». *Le Rachidi* (10 Avril 1912).

وبالمعنى نفســه كتبت جريدة الرشــيدي افتتاحية العدد 3 أيار/ مايــو 1912، موجّهة إلى وزير الحربية، جاء فيهــا: «إن الضريبة التي قُرِّرت علينا لا يُدفع ثمنها نقدًا، وحياة محارب يموت في ســاحة الشرف لا تشــترى بوزن الذهب. إن أبناءنا، سيادة الوزير، مستعدون لخدمة فرنسا، لأنهم يحبون وطنهم بالتبنّي، لكنهم لا يفعلون ذلك إلا بشرط واحد، وهو: في مقابل السنوات التي يقضونها تحت ظل العلم يمنح لهم الحق في أن يكونوا فرنســيين». أمّا العرائض التي تقدَّم بها الأهالي إلى الســلطات الفرنســية رافضين مضمون مرســوم فيفري [شباط/ فبراير]، فتنمّ عن بداية وعي سياســي وتشكّل رأي عام أهلي تبعًا لذلك. جاء في العريضة التي صاغها تجار ومزارعو دوار مجّانة البيبان ووقّعوها: «إن القانون الجديد حول التجنيد الإجباري للأهالي الجزائريين، كما جرى إقراره، لا يمكننا أن نقبله للأســباب التالية:- إن القانون يفرض علينا واجبًا ولا يمنحنا أي حقوق مقابل ذلك. - يُعَدّ هذا القانون إهانة لكل إنسان يحترم نفســه لما يتضمنه من محاولة ارتشــاء. إننا نقبل عن طيب خاطر خدمة العلم الفرنســي، لكن بشرط أن يمنح، في مقابل ذلك، جميع الذين خدموا فرنســا نفس حقوق إخواننا الفرنســيين. وبشكل عام، يجب وقــف العمل بمدوَّنــة قانون الأهالي الــذي يقمعنا ويضطهدنــا، وإعادة إصلاح نظــام الضرائب الذي يســحقنا». «Pétition signée par les cultivateurs, commerçants de douar Medjana Bibans, adressée aux pouvoirs publics,» *Le Rachidi* (10 Mai 1912).

خطوط أيديهم أسفله من مسلمي سكان الخروب من أيالة قسنطينة، قد أزعجنا ما بلغنا من أن الدولة الجمهورية عزمت على إدخال مسـلمي وطن الجزائر في العسـكرية فتحيّرنا للغاية، وتألمنا للنهاية، لأن عهدنا بالدولة الفرنسوية الفخمة منذ ثمانين سنة، من حين استيلائها، أنها ذات عدل وإنصاف. وخولتنا في هذه المدة الطويلة نعمًا غزيرة. فلما فاجأتنا بهذا الأمر اندهشـنا اندهاشًا عظيمًا وإنّا نرجو من مراحمها وإحسانها أن لا تلزمنا بذلك فإنّا نراه عين الإذلال والاحتقار والجبر والقهر الشـديدين، لأن كل إنسـان لا يرضى أن يكون مجبورًا مقهورًا على شيء أصلًا، سيما من كان من مثل رعية هذه الدولة الرؤوفة، دولتنا العزيزة ذات الحرية التامة فإنهم تربوا في مهد إحسانها وعدم ضغطها.

وبحسـبه، فإننا نطلب من رجالها الفِخام أن يزيلـوا عنّا هذا الالتزام، وأن يرفعوا عنّا هذا الأمر المؤلم القاسي. وإن صممت الدولة ولا محالة، ولم تنظر لفقرنا ولا لذلنا ولا لعدم من يأخذ بساعدنا فلتعطنا الحقوق التي يتمتع بها كل من انخرط في سلك العسكرية، واذ لا يحسن عقلًا ولا عادة أن يكون في وطن ثلاثة عناصر: عنصران متمتعان بسـائر الحقوق زيادة على الحرية والمسـاواة التامـين، والعنصر الثالث ممنوع مـن جميعهما. ثم إذا عرضـت مدافعة على ذلـك الوطن يدعى العنصر الثالـث لها ويقال له دافع عـن وطنك. فأي وطن لهذا الذليل الحقير الممنوع من كل حق، والحال أنه بمرأى ومسمع من أخويه المشـترك معهما في تعمير ذلك الوطن هما يتمتعان بلذائذه الحسية والمعنوية مثل الوظائف العاليـة والحرية الناميـة، ويراهما ينتخبـان غيرهما لكل خطة وينتخبان من غيرهما، وهو منحط في وسـط الذلة متروك في مزبلة الاحتقار لا يذوق في ذلك الوطن إلا القهر والجبر.

ورجال الدولة الفِخـام لا نظنهم يوافقون على جبرهم مسـلمي الجزائر على العسـكرية من غير مسـاواتهم لأخويهم من المعمرين الفرنسيين واليهود في سائر الحقوق المسـتوحاة لهما. ففي هذه الحالة فإن الدولة لا تستفيد منهم ثمرة دخولهم في العسكرية. إذ تكثير العنصر الغالب بالعنصر المغلوب واعتماد الأول على الثاني إنمـا يكون إذا كان المغلوب غير مقهـور وغير مهموم. ولا

يكون كذلــك (أي من فائدة الدولة) إلا إذا رأى نفســه مســاويًا لذلك الغالب في ســائر الحقوق. وهنالك تكون للمغلوب وطنية يدافع عنها مدافعة الأسود الكواسر، ويحب الغالب إذ ذاك محبة قلبية ويفديه بالنفس والولد والمال.

أمّا إذا لم يتوصل بالحقوق فإنه لا يرى لنفســه وطنيــة حتى يدافع عنها، وإذا سيق لقتال عدو ينساق مذعورًا مجبورًا (لمولاه) يخفي على رجال الدولة الفِخام انسياق المجبور المقهور فلا تحدثه نفسه إلا بأن ثمرة هذا الانتصار إلا القتل والأسر وقطع الأيدي والأرجل. ثم إذا رجع بخفّي حنين من ذلك القتال بعد الأتعاب الشديدة والجراحات العديدة لاقاه الاحتقار والذلة والانكسار.

فيا أنصار الإنســانية هل هذا هو الإنصاف الذي يفعله الغالب الرحيم مع المغلوب الضعيف!؟ ويا حماة الضعفاء ووكلاء المنكوبين، ويا من تغذوا بلبان الحرية والإنســانية والإصداع [الصدع] بكلمة الحق! نحن رعية لكم نشكوكم إلى أنفســكم ونرفع ما ضرّنا منكــم إليكم. إذ لا ناصر لنا ســوى رجال دولتنا الفخمة الذين لا يرضون بما يؤلمنا ويضرنا.

فنحن لا نرضى للعســكرية بكل وجه إلا إذا قهرتمونــا عليها وجبرتمونا علي أدائها، فنطلب إذن أن تســاووا بيننا وبينكم في سائر حقوق الوطنية ليتأتى لنا الدفاع عنها والذب عليها بقلب صافٍ وفرح وسرور من غير ذلة ولا احتقار ومن غير تجرع كأس القهر والانكســار، بشرط عدم إدخالنا في الجنسية أصلًا، إذ لا ملازمة بين الحقوق والجنســية. فكل منّا على دينه وجنســيته كما كنّا منذ ثمانين سنة، نحن أخوة في الحقوق والمدافعة عن الوطن، بل على سائر التراب الفرنسوي حيثما كان.

ولا يدعــي الملازمة بيــن الحقوق والجنســية إلا من يريــد أن يغبننا في حقوقنا من أعداء الإنســانية التي تسعى في تعزيزها دولتنا الفخمة. وأملنا وطيد في رجال الدولة الفِخام ووكلاء مجلس الأمة الأحرار بأن يلتفتوا نحو شــكايتنا ويعيرونا بعضًا من الاعتبار ويرفعوا عنّا عظيم مصيبتنا. كما هو شــأنهم في كل مهم رفع إليهم، كما هي عادتهم في دفع كل ضيم لديهم.

والسلام من المسلمين الساكنين بالخروب من أيالة قسنطينة الواضعين خطوط أيديهم أسفله»[14].

تلك هي العريضة التي بعث بها ممثلون عن سكان بلدية الخروب عمالة قسنطينة، ضمَّنوها موقفهم من التجنيد الإجباري، كما تكشف عند التحليل التاريخي عن حالتهم الذهنية المسالمة التي ترضى بالإسلام كدين لا تخالطه مقتضيات الحالة الفرنسية وما تفرضه على المواطنين الفرنسيين. والرسالة تكشف، بطبيعة الحال، رفض السكان المسلمين في البلدية لمرسوم التجنيد. أمّا في حالة وجود ما يقتضي الانخراط في صفوف الجندية دفاعًا عن الإمبراطورية، فيجب الحصول، في مقابل ذلك على الحقوق والامتيازات الملازمة لذلك. وبناء عليه، كما توحي بذلك فقرات العريضة التي كُتبت باللغة العربية، ومن هنا قيمتها وأهميتها، فهي تصدر عن موقف محافظ للإسلام وتقر بالغلبة للطرف الفرنسي الذي يمكنه أن يفرض التجنيد على الجزائريين المسلمين. لكن في مقابل ذلك يجب أن يحصلوا على الحقوق والمراكز القانونية والاجتماعية التابعة لها. كما أن الرسالة/ العريضة تعبّر عن الحالة الذهنية لبعض الجزائريين من فكرة الدولة ومؤسساتها ومقوماتها.

بالمعنى الذي يحرص على التفكير داخل منطق الدولة، يقول صالح فاسي: «في الحق العام، كل واجب تفرضه السلطة على المواطنين يجب أن يرتب آثاره على هؤلاء كما على أولئك، ويستحق الجميع حقوقًا مماثلة. أما في جهة الأهالي فإن مبدأ الإنصاف جرى خرقه بصورة سافرة، حيث وقع على

(14) وثيقة وجدها الشيخ عبد الرحمن إبراهيم بن العقون ضمن الملفات الشخصية لأحد أصدقائه، ونشرها كاملة في كتابه: عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، 3 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ج 1: الفترة الأولى: 1920-1936، ص 40-42. وفي السياق نفسه يمكن العودة إلى وثيقة أخرى كُتبت وأمّا باللغة العربية وتتعلق بسكان الميزاب وموقفهم من الخدمة الإجبارية. ولا تخلو الوثيقة من تحديد وضع الميزاب من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فيرى الأعيان الذين وجهوا مطالبهم في ثلاثينيات القرن الماضي أن منطقة الميزاب تتمتع بوضع مستقل وخاص. انظر: عمر بن عيسى بن إبراهيم، «بيان حقيقة: عن التجنيد الإجباري وما ينتج عنه بوادي ميزاب،» المطبعة العربية، الجزائر، [1932].

كاهل الأهالي واجب أثقل ممّا يتحمله المواطنون مع هذا الاعتبار الخطِر وهو عدم الاعتراف بأي حقوق لهؤلاء الذين يتحملون أعباءً أثقل»[15]. وهكذا، فان الإصلاح السياسي، كما ورد في لائحة التدابير، يكشف عن التثبت بهاجس رفع التناقضات والمفارقات عن النظام الاستعماري ومواصلة نقد القوانين الفرنسية وفضحها. ففي البيان أكثر من إشـــارة إلى الفرق البيّن في تطبيق قانون التجنيد الإجباري في الجزائر وفي فرنســا، الأمر الذي أفضى في مــا بعد إلى إحداث التّصدّع الخطِر في جدار العلاقة بين فرنســا والجزائريين المســلمين، وهو ما كانت ترومه النخبة الجزائرية التي كانت تتعلق دائمًا بروح التعاون والمشــاركة في مؤسســات الدولة الفرنسية. ولعل التطبيقات الســلبية التي لازمت مرسوم فيفري [شــباط/ فبراير] 1912 قضت باستبعاد من اســتُدعوا من الأهالي إلى الخدمة، إن طواعية أو بشــكل إجباري، من بعض الرّتب العسكرية التي بقيت حكرًا على الفرنســيين فحســب، كما سُــجلت المعاملة الدونية بين الفرنسي والمسلم في حالة التســاوي في الخدمة العسكرية بحيث كان الفرنسي يتقاضى راتبًا أعلى من راتب «زميله» المســلم في المؤسسة العسكرية نفسها التي خدما فيها معًا طوال أعز سني العمر، وهو ما يكشف في نهاية المطاف والتحليل عن معاملة عنصرية في أعلى مؤسسة عامة للدولة الفرنسية، والتي هي رمز التعددية في الأصــول والأديان... إلخ. ويضيف فاســي في هذا الصــدد: «وهكذا، في الثكنة أو في غيرها نجد الهم الذي يبقى دائمًــا الأهالي، مهما كانت كفاءتهم، في مرتبة دونية مع الحرص على مطالبتهم بالمزيد من التضحيات»[16].

بناء عليه، لم يسجل ســياق «الخدمة العســكرية» وتداعياتها وعيًا جديدًا بالمسألة الأهلية لدى الشبان الجزائريين فحسب، بل أضاف أيضًا تناقضًا جديدًا إلى الوضع الاستعماري، أشّر إلى خطورة الوجود الفرنسي في الجزائر. وربما أبرز تناقض خطِر هو ما أشــار إليه دائمًا فاســي: «ففي الوقت الذي تعترف فيه

(15) S. Faci, *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne*, préf. de Maurice Viollette (Toulouse: Impression régionales, 1936), p. 245.

(16) Faci, p. 245.

السلطات الفرنسية بقيمة وقدرة الإنسان الجزائري المسلم، شجاعته وبسالته[17]، قدرته البدنية والنفسية وروح الانضباط والسلوك والتعاون الجماعي وإخلاصه للمؤسسة التراتبية داخل الثكنة وفي جبهات القتال، فإن نفس السلطة تبدي التحفظ والخوف من مسألة منح وتوسيع الحقوق السياسية والاجتماعية على الأهالي بدعوى أنها سوف تزعزع الاستقرار في المستعمرة!؟ ما هذا المنطق الغريب؟ إذا كان المسلمون فعلًا يشكلون خطرًا على فرنسا، فإنه من الجنون وقلة الحيطة تعليمهم كيف يستخدمون السلاح»[18].

ثانيًا: قانون التجنيد ومسألة السيادة الفرنسية

إلى أي مدى يتسع فعلًا نظام التجنيد الجديد لمنح الأهالي الامتيازات والحقوق، وإلى أي مدى أيضًا لا يعرّض هذا النظام السيادة الفرنسية في الجزائر للانهيار بناء على العلاقة الجدلية القائمة بين المستَعْمِر والمستَعْمَر؟ بالعودة إلى المحاضر[19] التي مهّدت لصدور مرسوم التجنيد، نجد حرص السلطات الاستعمارية على عدم تجاوز خط السيادة الفرنسية، وعدم بسط اليد في مسألة تعديل المركز السياسي والقانوني للأهالي، حتى لا يفضي قانون الكم بقلب المعادلة في الجزائر لمصلحة المسلمين. فهناك إصلاح عسكري، لكن مع الاحتفاظ وعدم التفريط مطلقًا في السيادة الفرنسية في مقابل قبول المسلمين الواجب العسكري، ومع الحق في المواطنة وبعدم التفريط في نظام الأحوال الشخصية. وهكذا، يحيل الوضع على هذا النحو إلى مأزق حقيقي يستعصي

---

(17) انظر مثلًا كيف وَصَف الكاتب والمحامي الفرنسي نوما- ليال خصال وكفاءة الإنسان الجزائري في حرب فرنسا على ألمانيا/ بروسيا، عام 1870. انظر: *Le Rachidi* (10 Mai 1912).

(18) Faci, p. 246.

(19) في واحد من هذه المحاضر نقرأ النص التالي: «الجزائر هي البلد الوحيد الذي حظي إلى الآن بامتياز حقيقي لنظام التجنيد القائم على نفس المبادئ المعمول بها في مصر من طرف الإنجليز، وفي البوسنة والهرسك من طرف النمساويين، وأخيرًا في تونس تحت نظام البيلك. فمن حيث الشكل يتناسب نظام التجنيد الجديد مع الحالة السياسية والاجتماعية للجماهير الأهلية، أو بالأحرى مع الأقلية من المسلمين المتعلمين الذي يبحثون من خلال الإصلاحات العسكرية عن وسيلة لدعم مطالب سياسية» Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), note no. 294, 3 H 63, p. 5. .

على الحل، لا بل يؤجل القضيــة برمّتها إلى ما بعد الحــرب العالمية الأولى. وتاريخيًا، أقرّ نظام التجنيد الإجباري لرفع تحدّي الحرب الأوروبية الوشــيكة، بمعنى أنه جرت الموافقة على مرســوم 3 فيفري [شــباط/ فبراير] 1912 في ســياق وأجواء ووَقْع طبول الحرب الكبرى التي حملت نُذُورها حوادث منطقة المتوسط بداية من العقد الثاني.

هكذا، يجب ألا يُنظر إلى قانون التجنيد من جهة الأهالي فقط، وما يمكن أن يترتب عليه من امتيازات، بل يجب أن يُنظر إليه أيضًا من جهة المســتوطنين الذين أبدوا تخوفهم الشــديد من مرســوم التجنيد الإجباري تحسبًا لما يمكن أن يضيف إلى المســلمين من حقوق وحريات عامة، الأمــر الذي يفضي إلى انتقاص مركزهم وامتيازاتهم في المســتعمرة الجزائرية؛ فالمرسوم على النحو الذي ظهر به والطريقة التي ســوف يطبّق بها اندرج في ســياق العلاقة الجدلية القائمة بين مد وجذب بين المســتعمِر والمستعمَر، وهي العلاقة التي تؤول في نهاية المطاف إلى خلخلة الوجود بين الســكان الفرنسيين والسكان المسلمين. والتشريعات الجديدة في الوضع الاستعماري تساعد أكثر في الدفع نحو التوتر وفســاد العلاقة بين السكان، بينما الأصل في التشــريعات الجديدة التي تصدر في أوضاع اجتماعية عادية تســاعد أكثر في تعميم امتيازات مؤسســات الدولة الحديثة وإمكاناتهــا. وبالفعل، توجّس المعمّرون خيفة من مشــروع الحكومة الفرنسية، ولم يهدأ روعهم إلا بالشُرُوحات المطمْئنة التي قدمتها لجنة التسجيل والإحصاء في تقريرها الذي جاء فيه: «لقد وقفنا في جولتنا الأخيرة على بعض المواقف والآراء (الصادرة عن المعمّرين) التي ترى في تنظيم الخدمة العسكرية عبر الاســتدعاء، وكيفما تكن الطريقة المتخذة، فتح باب من المطالب القادمة لمصلحة الأهالي في مجال الحقوق السياسية»[20].

أيّد الشــبان فكرة التجنيد الإجباري[21]، في بدايــة الأمر، واعتبروها فكرة

---

(20) 3 H 52 – Rapport de mission, Lettre de M. Messimy, rapporteur du budget de la guerre au ministre, 1907, p. 15.

(21) يذكر الباحث المؤرخ الفرنسي جيلبير مينيه الشخصيات الأولى التي تعاملت بصورة إيجابية =

تستحق التنويه، ورأوا أن الأهالي في حاجة إلى هذا النوع من الفرص التي تساعد في تعضيد الوحدة الفرنسية الكبرى عبر توحيد نمط العيش لجميع سكان الجزائر... إلخ.، لكن سرعان ما خاب ظنهم وأعربوا عن اعتراضهم على ما جاء في نص المرسوم، معتبرين أنه يساهم أكثر في تمزق نسيج العلاقة بين الأهالي والمواطنين الفرنسيين، ويُبقي العداوة بين السلطة والمسلمين، وأنه مرسوم أقل ما يقال فيه أنه يحاول أن يُرَسِّم العنصرية. في هذا الصدد يقول الكاتب الصحافي ناصيح، وهو من الشبان أيضًا: «لقد كنا نعتقد أن الدفاع الوطني كان يحتاج إلى جنود، وأننا سوف نوفر له أغلى رعايانا. لكن تم التلاعب بنا ومنحُونا نظام تجنيد لقيط ليس له من معنى إلا الاسم (...) ومن هنا، فإن مرسوم فيفري [شباط/ فبراير] مرسوم مُغيظ ولا يَمُس في حقيقة الأمر إلا صنفًا من الأفراد، وإن شرعيته مهزوزة وقابلة للنقاش»[22]. والحقيقة، كما ورد دائمًا في مواقف الشبان وكتاباتهم، أن الوضع العام في الجزائر في علاقته بالسياسة الفرنسية والعلاقات الدولية في المنطقة، ما عاد يحتمل مزيدًا من المفارقات والتناقضات التي تصدم الوعي السياسي الذي بدأ الشبان يمتلكونه؛ فبعد ثمانين عامًا من الاحتلال، وما تراكم من فساد وسلبيات وظلم يصعب معه تحمل المزيد منها، شبَّ فكر النخبة المسلمة عن الأوضاع الشاذة والاستثنائية، وصار يتطلع أكثر إلى الإصلاح والمساواة والعدالة. وقريبًا من هذا المعنى ما كتبه الضابط المسلم شريف قاضي، وهو مثال الضباط المسلمين الذين تخرجوا في المدرسة المتعددة الاختصاصات بباريس، وارتقوا سلم الرتب العسكرية عن جدارة واستحقاق وقدرة هائلة على الإخلاص للدولة الفرنسية: «قريبًا، وبفضل التضحيات الجسام التي تبذلها فرنسا في الجزائر من أجل تعليم الأهالي، فإن أفضل المتعلمين منهم يمكنهم أن يطالبوا بالجنسية الفرنسية، واجتياز جميع

= مع مشروع ميسيميه في شأن إقرار الخدمة الإجبارية، وهم المحامي أحمد بوضربة والمحامي حاج سعيد والدكتور بن التهامي والرّائد قاضي وقائد الفيلق غلاّتي، انظر: Gilbert Meynier, *L'Algérie révélée: la guerre de 1914-1918 et le premier quart du XX*e *siècle*, préface de Pierre Vidal-Naquet, Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques; 130 (Genève: Droz; Paris: diffusion Minard, diffusion Champion, 1981), p. 91.

(22) Nassih, *Le Rachidi* (17 Mai 1912).

الدورات والمسابقات في المدارس الفرنسية للدخول إليها والتخرج فيها برتبة ضباط فرنسيين، كما فعل صاحب هذا التقرير»[23].

جدير بالذكـــر أن قانون التجنيـــد الإجباري أملاه، كمـــا ورد في حيثيات محاضـــر الإدارة الاســـتعمارية، حقُّ الســـيادة الذي يعني واجـــب الأهالي في الالتزام والطاعة[24]. ولربما حدا هذا الاعتبار نفســـه، أي حق السيادة، بالنخبة المتعلمة إلى التوسل بالخدمة العسكرية أيضًا من أجل إصلاح الوضع الأهالي عمومًا. كان حق الســـيادة أساسًـــا للمعاملـــة العادلة لأنه كان يعبّـــر عن توزيع الحقوق والواجبات في نطاق الدولة الحديثة، وهذا الفهم هو الذي جعل «لجنة الدفاع عن مصالح المســـلمين» تســـارع إلى المطالبة بالإصلاح السياسي العام لقاء الخدمة العســـكرية، بينما حرصت السلطة الفرنســـية العليا [25] منذ البداية

---

(23) Jean-Yves Bertrand-Cadi, Le Colonel Chérif Cadi: Serviteur de l'Islam et de la République, préf. de Jacques Frémeaux (Paris: Maisonneuve et Larose, 2005), p. 78.

وعُرف فعلًا عن شـــريف قاضي قدرة فائقة علـــى البذل والإخلاص في أداء مهماته العســـكرية، وعمل كثيرًا من أجل مســـاعدة الأهالي المســـلمين في الحصول على تدريب لائق والاســـتفادة من مدة الخدمة بقصد تحقيق المواطنة الفرنسية. ومن أجل ذلك وضع كراسًا باللغة العربية لفائدة ضباط الجيش من شمال أفريقيا: Chérif Cadi, *Leçon d'arabe parlé à l'usage des officiers de l'armée d'Afrique* (Tunis:: Imprimerie Picard, 1912).

(24) جاء في تقرير للحاكم العام: «يجب أن تُطرح مســـألة التجنيد لدى الأهالي بطريقة مختلفة. يجب القول لهم إن ما تقتضيه الدولة الفرنســـية نظير قبول الأهالي الســـيادة والســـيطرة الفرنسية، بأنهم قد قبلوا أيضًا المشـــاركة والمســـاهمة في جميع الأعباء والتكاليف التي تفرض علـــى جميع أبنائها من الأوروبيين والأهالي. ويجب أن يوضح لهم أن مصيري فرنســـا والجزائر، هو مصير مشترك واحد، فيقع على الجميع الاضطلاع بهـــذه المهمـــة»: Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 3 H 63, Cabinet du Gouverneur Général de l'Algérie, note du 18 Juillet 1912, p. 3.

(25) في مراســـلة لوزير الحربية الفرنسي إلى الحاكم العام في الجزائر، يطلعه فيها على نتائج لقائه بوفد من أعيان الجزائر بقيادة محمد بن رحال، تناول معهم موضوع التجنيد الإجباري الجديد، جاء فيه: «إذا كنا لا نستبعد الأخذ بعين الاعتبار التطلعات المشروعة لرعايانا، إلا أننا نستبعد، وبصورة مطلقة، أي إمكانية لأداء الخدمة العسكرية كالجندي الفرنسي. فالحل الوحيد، كما يبدو لي هو توسيع حالة التجنس». Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 3 H 63, Ministère de la guerre, Paris, 14 Juillet 1912, p. 3.

وأكد ذلك الحاكـــم العام في رده على مراســـلة وزير الحربية الفرنســـي، وعبّر له عن اســـتحالة الجمع بين النظام الإسلامي للأحوال الشـــخصية والمواطَنة الفرنسية، وأن عرض حق التجنس للجندي الاحتياطي يجـــب أن يكون عندما ينتهي من مدة التدريب، أي بعد ثلاثـــة أعوام من الخدمة في الجيش، =

على ألا يفضي «الواجب الجديد» إلى حدوث أي تداعيات تنال من «الحق في السيادة» أو «واجب الطاعة»، وألا يؤدي إلى تعديل مركز الأهلي المسلم. ومن ثم استبعدت السلطة حصول المعاملة بالمثل بين الجندي الفرنسي والجندي المسلم، إذ كان على الأخير أن يثبت جدارته واستحقاقه المواطنة في أعوام تدريبه في الثكنة التي يمضي فيها ثلاثة أعوام، أي ما يزيد عامًا إضافيًا على المدة المقررة في قانون التجنيد الإجباري للمواطنين الفرنسيين. ولذا، فعند التحليل التاريخي تظهر مفارقة جديدة بحجم مكانة الواجب الجديد، تضاف إلى سلسلة المفارقات والتناقضات الملازمة للنظام الاستعماري الذي كانت تقوده بوعي أو من دون وعي إلى حتفه المحتوم. ففي الوقت الذي استبعدت فيه الإدارة الاستعمارية العليا في باريس تطبيق قانون التجنيد الإجباري الفرنسي نفسه على الأهالي المسلمين في الجزائر[26]، عمدت أيضًا إلى عدم توحيد النظام العسكري بين المنخرطين طواعية، أي الجيش الاحترافي، والذين التحقوا بالجيش عن طريق الاستدعاء، وهو ما ولّد في النهاية شعورًا بالحرمان والظلم. وممّا جاء في حيثيات عدم إقرار مبدأ المساواة بين الجزائريين والفرنسيين أن واجب الخدمة العسكرية يُعَدّ مكافأة للسلطة على ما قامت به في الجزائر من مظاهر العمران: شق الطرقات وإنشاء الموانئ، بناء مدارس التعليم، ومراكز التمهين والتكوين، فضلًا عن إصلاح الأراضي الزراعية وإقامة الورش الصناعية، الأمر الذي ساعد في إحلال الأمن والرخاء في مستعمرة الجزائر. وهذا ما نوّهت به دراسة لمصالح الحكومة الفرنسية عندما تساءلت بعد استعراضها التاريخ العسكري في الجزائر، منذ عهد الأتراك إلى حكم الفرنسيين

= وليس عند دخوله إلى الثكنة، وبعد أن يتلقى التدريب والتكوين اللازمين ويرتقي إلى مستوى تعليمي يصبح بإمكانه أن يرجح ويميز ما هو الأصلح بين بدائل معينة، ومنها التمسك بالشريعة الإسلامية أو القانون المدني الفرنسي. وأما من الناحية الفرنسية، فالسلطة لا تقر مطلقًا بالجمع بينهما، وتعدّه خرقًا خطِرًا للقانون وأسس الجمهورية. Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 3 H 63, Cabinet du Gouverneur Général de l'Algérie, Note du 18 Juillet 1912.

(26) يظهر عدم المساواة أيضًا في التفرقة بين المواطن الفرنسي والأهلي المسلم في نظام «الملحق ب» أي «militaire assimilé»، الذي يخضع للقانون المدني، بينما لم يطبّق هذا القانون على الأهالي.

مع بداية القرن العشــرين: «وهكذا، بدأنا نتســاءل منذ وقت قريب عمّا إذا كان يحق لنا أن نفرض على السكان المســلمين الأعباء العسكرية نظير الإنجازات (الامتيازات) التــي قمنا بها، ومن ثــم إعطاء الجيش الوطني ســندًا إضافيًا لا يستهان به»[27].

نعــم، إن إقــرار الخدمة العســكرية واجب للدفــاع الوطني فــي مقابل الامتيازات والخدمات التي يحصل عليها الإنسان من انتسابه إلى الوطن وحمله هويته، والأمر يتماشى مع منطق سياسة الدولة الحديثة؛ فنظير الإنجازات العامة يتعين دفع ضريبة بما يحقق في المحصّلة النهائية مصلحة الوطن. لكن السؤالين اللذين يُطرحان في حالة مســتعمرة الجزائر هما: هل كان الأهالي يســتفيدون فعلًا من إنجازات فرنسا ومشاريعها؟ وهل هذه الإنجازات تستهدفهم أصلًا، أم أنهم يستفيدون منها بالتبعية، لأن المقصودين من هذه المشاريع هم الفرنسيون والأجانب الذين شــجعتهم الســلطة الاســتعمارية إلى المجيء إلــى الجزائر للاستثمار فيها واستغلال خيراتها؟

من جملة التبريرات التي التمستها الإدارة الفرنسية لعدم منح استحقاقات التجنيد الإجباري، مثل الحق في المعاملة بالمثل بين المســلمين والفرنســيين والأجانب الذين يــؤدون هذه الخدمة تحــت العلم الفرنســي، كانت معاهدة الاستســلام المعقودة عام 1830، والتي كانت تســري فــي البداية على مدينة الجزائر فقط قبل أن تعمّم السيطرة على سائر المناطق الجزائرية[28]؛ فقد نصت الفقرة الخامسة من هذه المعاهدة على حرية ممارسة الدين الإسلامي واحترام الملكيات والتجارة. ولكــن لا يوجد ما ينص صراحــة أو ضمنًا على ضرورة إلحاق الجزائريين بالجيش الفرنسي. لكن عدم النص على ذلك كان يتلاءم مع نظام السلطة العسكرية في ذلك الوقت وحتى بعده، ولم يكن يعني عدم وجوده لاحقًا، فنظام التجنيد المؤقت، عبر الاســتدعاء، لم يكــن معمولًا به آنذاك في

(27) Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 3H 63, pp. 1-2.

(28) تم تكوين أول فوج عســكري من الأهالي، نظــام القناصة، في عــام 1841، وأُطلق عليه «الفِرق الخاصة» (les troupes spéciaux)، دائمًا للتمييز، وحرصًا على عدم توحيد النمط.

أوروبا، أو لدى الأتراك[29]، أو حتى في المملكة التونسية. وقال الحاكم العام، في معرض رده على انتقاد النخبة الجزائرية لمشروع التجنيد الإجباري، باعتبار أنه يتعـارض مع تصريح الماريشـال القائد دي بورمون: «هـذا التصريح وعد السكان المسـلمين باحترام حرية الدين، الملكية والتجارة والصناعة فحسب. لكنه لم ينص على إعفاء السـكان من الخدمة العسـكرية، لأن مثل هذا الوعد يعني ببساطة التنازل عن حق السيادة المتأتي من الاحتلال»[30]. وبناء عليه، كما يختم الحاكم العام، فإن مبدأ التجنيد الإجباري قانوني تمامًا، ويلزم عند تطبيقه احترام خصوصيات المجتمع الجزائري المسلم ومراعاة الحريات التي وردت في نص المعاهدة، وما تقتضيه إجراءات السير الحسن لعملية الإحصاء وإجراء القرعة والاسـتدعاء إلى الثكن ونظام العيش والتدريـب داخلها وفي المناطق التي يحالون إليها. غير أن السـؤال الـذي ما برح يزعج الإدارة الاسـتعمارية لوجاهته هو: «ما مدى شرعية فرض نظام التجنيد الإجباري على غير المواطنين باعتبار أن الانخراط في المؤسسة العسـكرية قائم على تأهيل الأشخاص نحو المواطَنة والوعي بقيمة الخدمة العامة التي لا يضطلع بها إلا المواطنون... في

(29) صحيح أن نظام التجنيد الإجباري عبر الاسـتدعاء لم يكن معمـولًا به في العالم مع مطلع القرن التاسـع عشـر، وهذا ما أشـارت إليه تقارير عدة مهدت للعمل به في الجزائـر عام 1912. وقد حرصت التقارير أيضًا على تبرير العمل بنظام الدفاع عن الوطن، وبأنه كان معمولًا به في الدولة العثمانية وفي الجزائر التي كانت إقليمًا تابعًا لها، وبالتالي يمكن إقراره والعمل به أيضًا وتطبيقه على المسـلمين في الجزائر. مثل هذا التبرير يُسـقط حقيقة جوهرية هـي أن مفهوم الدفاع زمن الدولـة العثمانية يأخذ معنى الجهاد في سـبيل الله والدفاع عن دار الإسـلام، ومن ثم فإن الانخراط في الجيش يتم على هذا الاعتبار، فالجيش في النظام العثماني يعبّر عن صلب مؤسسـة الدولة التركيـة بكل ما تفرزه من حقوق وواجبات على اعتبار أن المؤسسـة العسـكرية النظامية هي بالتعريف مرفق عام. وعلى خلاف ذلك لم تنظر السلطات الفرنسية إلى المجندين في جيشها من الأهالي إلا بإعتبارهم مرتزقة أو قوة إضافية طارئة تنتهي مهمتها بانتهاء الظرف الاستثنائي وزوال الخطر. حول قيمة وأهمية المؤسسة العسكرية في تأسيس الدولة في تركيا زمن الإمبراطورية العثمانية وبعدها، انظر الكتاب/ الأطروحة، Odile Moreau, *L'Empire ottoman à l'âge des réformes: les hommes et les idées du «Nouvel ordre» militaire, 1826-1914*, Passé ottoman, présent turc (Paris: Maisonneuve & Larose, 2007).

(30) Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 3 H 59, Comparaison entre le recrutement par voie d'engagement et le recrutement par voie d'appel, service militaire des indigènes algériens, 18 p. [1907]: Note sur l'établissement du service obligatoire pour les indigènes Algériens: Rapport/ Etude sur le service militaire des indigènes, p. 21.

حين لم يكن الأهالي الجزائريون، في نهاية المطاف، إلا كمًّا من الرعايا تحت الاحتلال. فالسؤال الذي استعصى على الحل في أروقة الإدارة الاستعمارية هو مدى أحقية وشرعية استدعاء العناصر الأهلية للانخراط في الجيش للدفاع عن حياض الوطن خارج فرنسا ذاتها[31]؟ ألا يُعدّ ذلك إقرارًا بنظام المرتزقة الذي يجب أن يتم طواعية، وليس كرهًا، من العناصر الأجنبية عن فرنسا.

كان يجب أن يؤدي انخراط المسلمين الجزائريين في الحرب للدفاع عن الوطن الفرنسي[32] إلى تغيير جميع معطيات الوضع الاستعماري في الجزائر، ومنها مسألة الحق في السيادة، أو واجب خضوع الأهالي المنهزمين، بعد ما قدّم الأهالي المسلمون تضحيات في سبيل تحرير الوطن الفرنسي. وبناء عليه، فإن مشاركة الأهالي[33] في الحرب العالمية الأولى كان يجب أن تعود بحقوق المواطنة الكاملة،

---

(31) كان عدد المغاربة من سكان تونس والجزائر والمغرب الأقصى الذين شاركوا في الحرب العالمية الأولى 280.000 جندي، أي بنسبة 2.2 في المئة من العدد الإجمالي للسكان، منهم 173.000 من الجزائريين، نصفهم تقريبًا من المستدعين بالطريقة الإجبارية، بينما كان عدد الجنود التونسيين 70.000، والمغاربة 37.000. انظر في هذا الصدد: Pascal Le Pautremat, *La Politique musulmane de la France au XXᵉ siècle: de l'hexagone aux terres d'islam, espoirs, réussites, échecs*, préf. de Charles-Robert Ageron (Paris: Maisonneuve et Larose, 2003), p. 147.

(32) شارك الجزائريون إلى جانب فرنسا في حروب: القِرم 1854-1856، إيطاليا 1859، الصين 1860، المكسيك 1861-1867، فضلًا عن الحرب ضد بروسيا 1870، 1871، وفي الحربين العالميتين الأولى 1914-1918، والثانية 1939-1945. انظر: Belkacem Recham, "Les Musulmans dans l'armée française 1900-1945," dans: *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du moyen-Âge à nos jours*, sous la direction de Mohammed Arkoun, preface de Jacques Le Goff (Paris: Albin Michel, 2006), p. 742.

(33) من الضباط الجزائريين الذين شاركوا في الحرب، الملازم أول رابح بوكابوية الذي فرّ من معركة السّوم (La Somme) في فرنسا في مواجهة القوات الألمانية، بعد ما وقف على معاملة القيادة الفرنسية الجائرة للمسلمين وجعلهم إياهم وقودًا للحرب، لا سبيلًا للترقية السياسية والاجتماعية، خاصة على مستوى الرّتب العسكرية. بعد ذلك التحق بوكابوية بالجيش العثماني معاونًا للجيش الألماني، وصار يعادي ويناهض من سويسرا القوات الفرنسية والإدارة الاستعمارية على جرائمها في حق الجزائريين والشمال الأفريقيين عمومًا. وأصدر الضابط الجزائري كتيبًا رصد فيه معاملة القوات الفرنسية للمسلمين داخل المؤسسة العسكرية وفي ساحات القتال، بعنوان «الإسلام في الجيش الفرنسي: حرب 1914، 1915»، انظر: Hadj Abdallah, *Lieutenant El Hadj Abdallah. L'Islam dans l'armée française (Guerre de 1914-1915)* (Constantinople: [s. n.], 1915).

ويشير في هذا البيان الذي ندد فيه بالمؤسسة العسكرية الفرنسية، إلى أن من مجموع 200.000 =

لأن الذين كانوا يخضعون لمبدأ الحق في السيادة هم من ساهموا في تحرير الوطن الفرنسي والدفاع عنه دائمًا. ومن ثم، كان يجب إعادة الاعتبار الكامل للمجندين في صفوف الجيش الفرنسي ومنحهم وضعًا جديدًا، وإلغاء العمل في حقهم بمبدأ الحق في السيادة أو واجب الخضوع، كما أقرته بصورة ضمنية معاهدة الاستسلام عام 1830، إضافة إلى القوانين التي لحقت بها. هكذا، ففي الوقت الذي كان فيه الشبان الجزائريون يعلقون أملًا كبيرًا على مشاركة الأهالي المسلمين في الحرب، حرصت الإدارة الفرنسية على عدم الإقدام على أي تغيير في وضع الأهالي القانوني والسياسي والاجتماعي. وجل ما أسفر عن الحرب الكبرى كان مرسوم 3 فيفري [شباط/ فبراير] 1919[34]، في شأن طلب الأهالي الحصول على الجنسية الفرنسية التي لا تتوافر شروطها على من شاركوا في الحرب، وكان المرسوم بهذا المعنى استمرارًا للقرار المشيخي الصادر في 14 تموز/ يوليو 1865 الذي اعتبر الأهالي فرنسيين بلا حقوق سياسية في المواطَنة الفرنسية.

ثالثًا: التجنيد الإجباري، نحو تعديل وضع المسلمين الجزائريين؟

كان من دوافع الدعوة إلى تجنيد الأهالي الجزائريين[35] حاجة السلطات

= جندي أهلي مسلم لم يوجد منهم من قاد وحدة عسكرية مهما كانت صغيرة، وأن القادة الفرنسيين حرموه الترقية إلى رتبة نقيب ومنحوها لفرنسي آخر قُتل في المعركة. ولملاحقة منشور بوكابوية، قام المقراني بومرزاق الونوغي وقطرانجي عبد الرحمن بالرد عليه في كتاب آخر ورد بعنوان «الإسلام في الجيش الفرنسي، رد على أكاذيب»، Mokrani Boumezraq El-Ouennoughi and Katrandji Abderrahmane, *L'Islam dans l'armée française = Qawl (al-) al-nāṣiḥ fī muğādalat al-mā'in al-Kāšiḥ* (Alger: [s.n., s.d.]).

وفي عام 1917 عاود الضابط بوكابوية إصدار كتابه في نسخة جديدة ضمنها الرد على ردود من عاتبوه على الكتاب الأول، وحمل نفس العنوان مع الإشارة إلى أنه المنشور الثاني. ومما قاله في هذا المجال: «أعرف جيدًا، في شأن واجباتي العسكرية، أن فراري من الجبهة يُعَدّ خطأ من دون ريب، لكن الواجبات التي تنفذ بشكل حقير وبإمرة مهينة للشرف ليست واجبات لأنها تصبح في هذه الحالة عبثًا يفقد صاحبه الكرامة، حتى على المسلم الذي يعمل تحت النير الاستعماري». Hadj Abdallah, *L'Islam dans l'armée française (second fascicule): Lieutenant indigène Boukalouya (Hadj Abdallah)* (Lausanne: Librairie nouvelle, 1917).

(34) انظر قراءتنا لهذا المرسوم في الفصل الأول من القسم الثالث عن الحركة الإصلاحية.

(35) طاول نظام التجنيد الإجباري في البداية أهالي تونس والجزائر من أجل الاستفادة من المخزون البشري في منطقة شمال أفريقيا. واضطلعت بدارسة إمكانية تحقيقه لجنة خاصة أنشأتها الحكومة الفرنسية، وقدّمت تقريرها في 15 آذار/ مارس 1908. Rapport de mission, 3 H 52.

الفرنسية العليا في باريس إلى تعزيز قوتها العسكرية، وذلك بعد هبوط منسوب الزيادة السكانية في المجتمع الفرنسي بشكل عام، وهو ما أحدث فجوة خطِرة في الهرم السكاني[36]. وظهر ذلك بشكل ملحوظ في بداية الهزيمة التي مُنيت بها القوات الفرنسية أمام ألمانيا عام 1870، وفقدت في إثرها منطقتي الألزاس واللورين. ومع مطلع القرن العشرين بدأ التفكير الجدّي في البحث عن الحصول على قوات إضافية من تونس والجزائر ودعم المؤسسة العسكرية بها، في سياق سياسة التحالفات وتوجّه الدول الأوروبية الكبرى نحو حرب كبرى؛ فقد تبيّن أن نظام انخراط الأهالي في الجيش الفرنسي عَبْر نمط وطريقة الالتزام والاحتراف غير كافٍ تمامًا للتجاوب مع متطلبات المرحلة وما يتهدد فرنسا، فضلًا عن أن فتح الانخراط عبر هذا النمط لم يكن مجديًا للإدارة الاستعمارية، ذلك أنه منح بعض الأهالي العسكريين فرصة الارتقاء على سلّم استحقاق الحقوق والعلاوات والحياة المدنية الحديثة. وباعتبار أن نظام الانخراط المعمول به، أي القناصة والصبايحية[37]، ما عاد يفي بالغرض، فإن اللجنة «تقدّمت باقتراح إلى الحكومة بضرورة التعجيل بوضع نظام موازٍ للجيش الاحترافي، يقوم على مبدأ واجب الخدمة العسكرية تماشيًا مع أعراف الأهالي، ويلائم تقاليدهم وأوضاعهم السياسية والاجتماعية الرّاهنة»[38]. ومن أجل ضبط عملية التجنيد في مختلف مراحلها صدر مرسوم 17 تموز/ يوليو 1908 الذي نص على إحصاء[39] الأهالي (الشباب المسلم) الذين لا يحملون الجنسية الفرنسية، والبالغين 18 عامًا كاملة في عام 1908، أي مواليد عام 1890. ثم

(36) عدد المواليد الذكور في فرنسا، ما بين عامي 1881 و1906 بلغ 480561 (عام 1881) و465523 (عام 1886) و443240 (عام 1891) و441621 (عام 1896) و436790 (عام 1901) و411895 (عام 1905) و407000 (عام 1906).

(37) نظام القناصة والصبايحية حل محل نظام الزواوي، بناء على الأمر الصادر في 7 كانون الأول/ ديسمبر 1841.

(38) Ibid., p. 2.

(39) اضطلع بهذه المهمة كلٌّ من المقدّم ريديه (Redier) والنقيب شارديني (Chardenet)، وكانا عضوين في لجنة دراسة التجنيد الإجباري. وانتهيا من الإحصاء الأولي في آذار/ مارس 1909، ثم قدما نتائج المهمة إلى القيادة العامة للدراسة وإبداء الرأي في نيسان/ أبريل من العام نفسه.

جاءت عملية أخرى نص عليها هذه المرة قانون 19 تشرين الأول/ أكتوبر[40]، كانت ترمي إلى إجراء إحصاء دقيق لمن هم في سن التجنيد بتوجيهات من وزارة الحربية 1909[41]. وفي هذه التوجيهات ما يشير إلى إجراء الإحصاء لم يمر من دون صعوبات، بل واجه معوّقات نوّه بها النص التوجيهي الذي قدّمته وزارة الحربية على النحو التالي:

- متابعة عمليات الإحصاء، خاصة في المناطق التي شهدت صعوبات وحوادث في العام الماضي[42]، وفي النواحي التي يحتمل فيها وقوع الحوادث نفسها هذا العام (...).

---

(40) جاء في المادة الأولى من هذا القانون: تُجرى عملية إحصاء، بداية من تشرين الثاني/ نوفمبر 1909، في الإقليم المدني ويشمل السكان الأهالي المسلمين في الجزائر من غير حاملي الجنسية الفرنسية، والذين بلغوا 18 عامًا كاملة في الأول من كانون الثاني/ يناير 1910. تُعَد قوائم الإحصاء تحت عناية رؤساء البلديات ومتصرفي إدارة البلديات المختلطة بتوجهات من الحاكم العام.

إحصاء الشباب الجزائري ممن بلغوا 19 عامًا (قبل أن يعدّل إلى 18)، وفق إحصاءات عام 1909: 2 في المئة من العدد الإجمالي لسكان الجزائر البالغ نحو 5 ملايين نسمة، بينما يمثّل الشباب الفرنسي في السن نفسها في فرنسا 0.80 في المئة. ووصل عدد المسجلين إلى 62518 شابًا مسلمًا، بينما وصل عدد المؤهلين للخدمة إلى 46,747، يؤخذ منهم سنويًا 1800 فرد، أي بنسبة 8.3 في المئة، أو ما يعادل 4 أفواج، كل فوج مكوّن من ثلاث كتائب (الكتيبة تضم 150 عسكريًا).

(41) بعض التوجيهات التي أقرتها الحكومة الفرنسية في مسألة تسجيل المستدعين إلى الخدمة الإجبارية وإحصائهم وتقييد قائمة بهم:

- اعتماد القرعة لاختيار المؤهلين في البداية، 5 في المئة.
- حضور لجنة خاصة لهذا الغرض: نائب الوالي في الدائرة، ضابط فرنسي برتبة نقيب، أحد الأعيان من الأهالي.
- إمكانية التعويض، إذا قبل شخص آخر الذهاب مكان الشخص المعني الأول.
- إمكانية إعفاء الشخص المعني إذا ثبت كفالته للعائلة.
- فصل تجمعات المستدعين عن الملتزمين والمنخرطين بصفة طوعية.

(42) يشير التقرير إلى أنواع الحوادث التي شهدها مثلًا عام 1908، عندما شرعت اللجنة في عملية التسجيل والإحصاء: «عندما شرعَ العمل في إحصاء السكان، في عام 1908، سيُرت تظاهرات عدة مناهضة. البعض، وهو موقف من حاول خلق تيار في الرأي العام مناوئ لمشروع الحكومة، والبعض الآخر صادر فعلًا عن الأهالي، والذين اقتنعوا في بعض المناطق أن الحكومة تعد لحالة من الاستنفار العام من أجل الحرب في المغرب». Rapport de mission, 3 H 52, p. 14.

- إبلاغ وإعلام الوزارة بشكل دوري عن جميع الحوادث التي تطرأ (...)، وعليكم أن تقيدوا جميع الملاحظات التي من شأنها أن تساهم لاحقًا في تطبيق نظام الخدمة العسكرية على الأهالي المسلمين الجزائريين عن طريق الاستدعاء (par voie d'appel).

يتضح من هذه الفقرة والفقرة الواردة في الهامش أن عملية الإحصاء بقصد التجنيد لم تكن سهلة، إذ رافقتها حوادث وقلاقل بلغت ذروتها في النزوح الجماعي الكبير لبعض القبائل في الغرب الجزائري عام 1911[43]، فضلًا عن أن قوائم الحالة المدنية[44] لم تشمل جميع الأهالي، بل اعتورها نقص كبير بسبب الإمكانات المحدودة في ذلك الوقت (عام 1909)، إذ لم تتمكن الإدارة الاستعمارية من تعداد نفوس السكان الجزائريين بدقة.

أشرنا في السابق إلى أن الإدارة العليا في باريس لم تكن ترغب في تعديل مركز الأهالي على الرغم من الفرصة الكبيرة التي أتاحها نظام الخدمة العسكرية الإجباري، والذي كان يتوقف على مدى قدرة الإنسان الجزائري على الالتزام بالعقد وشروطه. فالمعروف أن نظام الجيش في الجزائر لم يعرف آنذاك تغييرًا منذ نحو من نصف قرن، وكان المنضوون إليه من المسلمين قناصة وصبايحية، وكان نظامًا قائمًا على الانخراط الاحترافي، أي المهنة الدائمة. وكان عدد القناصة فيه 1600 قناص، وأغلبهم مرتزقة يعملون

---

(43) عن هجرة التلمسانيين وعلاقتها بالتجنيد الإجباري، انظر التقرير الإضافي الذي قدمته مصالح الحكومة العامة في الجزائر عام 1914، أي بعد ثلاثة أعوام من بداية الحركة الجماعية للأهالي الجزائريين نحو المشرق العربي. Gouvernement Général de l'Algérie, «L'Exode de Tlemcen en 1911,» Imprimerie René Barrillier, 1914.

ويمكن العودة أيضًا إلى: نور الدين ثنيو، «هجرة الجزائريين إلى المشرق العربي بين السياسة والدين: 1848-1912،» في: سوسيولوجية الهجرة الجزائرية في تاريخ الماضي والحاضر، إشراف كمال فيلالي (قسنطينة: جامعة منتوري - مخبر الدراسات والبحوث الاجتماعية، التاريخية حول الهجرة والرحلة، جامعة قسنطينة، 2009).

(44) قانون 23 آذار/ مارس 1882، ومرسوم 13 آذار/ مارس 1883. ولكن عملية التسجيل في الحالة المدنية لم تبدأ إلا في عام 1885. انظر صعوبات وعوائق التسجيل في: Gouvernement Général de l'Algérie, «L'Exode de Tlemcen en 1911,» pp. 6-7.

في مناطق أخـــرى غير الجزائر. وكان يجري هذا النوع من الخدمة العســكرية في الجيش الفرنسي عبر الالتزام (engagement) لمدة أربعة أعوام قابلة للتجديد (rengagement) مرتيـــن، أي حتى 12 عامًا. وتُجمع التقارير والدراســات التي أعدتها مصالح الأمن العســكرية والحكومية على قيمة ومفعول هذا النوع من الانخراط بسبب قدرة الإنسان الجزائري المســلم[45] على التعاطي مع أحوال وأجواء الثكن والمناطــق التي يحال إليها، خاصة في ســاحات المعارك، فإنه (أي الجزائري المســلم) لا يألُو جهدًا في تنفيذ الأوامر، ولا يدّخر وســعًا في اتباع سيرة عسكرية حســنة، من حيث الانضباط والتربية والسلوك الحسن في المهمات التي توكل إليه. كما تنوه التقارير نفســها بالإقبال المتزايد للمسلمين على هذا النوع من الخدمة في الجيش الفرنســي (الانخراط الطوعي)[46]. غير أن العائــق الوحيد الذي كانت تواجهــه الإدارة الاســتعمارية من أجل تمديد وتوســيع العمل بهذا النظــام كان التكلفــة الباهظة[47] التي يرهــق بها ميزانية الدولة، وهو ما حدا بالســلطات إلى التوجه نحو نظــام الانخراط الإجباري. وســارعت النخبة المسلمة إلى اســتغلاله لمصلحة تحســين وضع المسلمين السياســي والاجتماعي.وقد حرصت الإدارة الاســتعمارية علــى عدم تعميم نظام الخدمة العســكرية الإجباري وتثبيته تفاديًا لإمكانية إرساء تقاليد انخراط الأهالي الجزائريين، وبذا تتحوّل الخدمة العســكرية إلى مؤسسة ثابتة ومستقرة تســاعد لا محالة في تعديل المركــز القانوني والاجتماعــي لصف الاحتياط. فمنذ البداية أرادت الســلطة العليا في باريس فك الارتباط بين مؤسسة الدولة

---

(45) 3 H 59, annexe no. XIII, note portant comparaison entre le recrutement par voie d'engagement et le recrutement par voie d'appel.

(46) كانت بدايات حياة المجندين الجزائريين في ســاحات المعارك في الحرب العالمية الأولى صعبة للغاية، غير أنهم حاولوا التكيف، ومن ثم استعادوا زمام الأمور ومقتضيات الحال بعد عام 1916، انظر: Meynier, p. 432.

(47) كان هناك 1800 أهلي محترف في صفوف الجيش الفرنسي، بتشكيلة 3 أفواج (régiments) من القناصة، و3 أفواج من الصبايحية. وكان القنّاص الواحد يكلف ميزانية الدولة 1000 فرنك ســنويًا، بينما كان الجندي الاحتياطي يكلــف نصف ما ينفق على الملتــزم، أي كان يتقاضى 500 فرنك: 450 فرنكًا كراتب و50 فرنكًا علاوة إضافية.

والوضعية الأهلية التي يجب أن لا تُستوعب داخل تقاليد الدولة المدنية الحديثة ومؤسساتها. وحرصت أكثر في المجال العسكري على أساس أن هذا الميدان هو أبرز ما يبين استحقاق الانتماء إلى الوطن. وفي هذا الصدد قال رئيس الحكومة ووزير الداخلية كليمنصو: «أود أن أنبه إلى أنه لم يدر في خلدي إطلاقًا أننا نطلب من سكان المستعمرة خدمة شخصية، أو نطبق عليهم نظام تجنيد صارم وكامل على غرار ما هو سائد في فرنسا. لا، ولكن يجب تطبيق نظام خدمة يتماشى مع حالتهم السياسية والاجتماعية التي تتسم بالمرونة وتناسب جميع الأمزجة غير المذمومة. ولا شك في أن نمط التجنيد الذي يحرص على هذه الاعتبارات، سوف يستقر في سلوك وطريقة حياة الأهالي، ولا يثير أي مشكلات. وهكذا، وبهذه الطريقة الحكيمة ومع شيء من المثابرة فإنكم (الكلام موجه إلى أعضاء اللجنة المكلفة بمهمة الإشراف على عملية التجنيد) سوف تحصلون خلال سنوات قليلة على ما ينقصنا في الجيش»[48].

هكذا، إذا كان الداعي إلى إقرار الخدمة العسكرية الإجبارية هو النقص الكبير في عدد الفرنسيين في الثكن وفي الشريحة الاجتماعية التي كان بإمكانها أن تلبي واجب العَلَم في سياق الحرب على المغرب الأقصى والحوادث الطرابلسية وصراع القوى الكبرى في البحر المتوسط، فإن ذلك كله لم يشفع للإدارة الاستعمارية لكي تتقدم خطوة نحو تعديل وضع الأهالي وتفادي قدر الإمكان إرساء أي تقليد يعزز «إدماج» الجزائريين في مؤسسات الدولة الفرنسية، كما جاء في تقرير كليمنصو. ولكن خلافًا لذلك، حاول الشبان الجزائريون اقتناص فرصة الانخراط في سلك الجيش لكي ينبني عليه جميع ما يلازمه من امتيازات واعتبارات مدنية وعسكرية واجتماعية وسياسية، ومطابقة ذلك مع النظام العسكري المتّبع في فرنسا من حيث سلّم الترقيات والتقاعد، مع احترام شعائر الدين الإسلامي.

---

(48) Centre d'archive d'outre mer (CAOM), 3 H 59, Le Président du conseil et ministre de l'intérieur en date du 23 Juillet 1908 pour application du décret du 17 Juillet 1908, annexe III, p. 2.

كانت مسألة التعويضات من بين مظاهر الحيف والجور الأخرى التي ميزت بين تطبيق الخدمة على العنصرين الفرنسي والجزائري؛ فخدمة الأهالي الإجبارية كانت تقابلها علاوات مستحقة تنتهي بانتهاء الخدمة، بينما كانت خدمة وواجبًا وطنيًا يؤديه الفرنسي باعتباره مواطنًا مرشحًا للتوظيف الكامل في السلك العمومي، مع الترقية المستحقة والراتب الملائم. وقد حرص الشبان الجزائريون، كما أشرنا في مطلع هذا الفصل، في بيانهم الموجّه إلى السلطات السياسية في المتروبول، على رفض «العلاوة»، واعتبروها منافية لروح الوطن وقيم الدولة الحديثة ومبادئها، فضلًا عن أن المؤسسة العسكرية كانت تأبى هذا النوع من المعاملة في ما يتعلّق بدفع ضريبة الدم. وأصرّوا، بدلًا من ذلك، على ربط التجنيد الإجباري بالحاجة إلى تحسين الوضع العام للأهالي. لكن السلطات الفرنسية سوّغت مسألة التجنيد باعتبارات لا تضيف إمكانات جديدة للأهالي، ولا تؤهلهم لدخول المجال العام، كما كان الشبان يرغبون. فقد جاء في التقرير السابق نفسه: «جرى التفكير، في بعض الأحيان، في أن منح صفة المواطَنة الفرنسية يجب أن يكون نتيجة حتمية لواجب الخدمة العسكرية: يجب التذكير بأن فكرة التجنيس الجماعي كانت دائمًا مسألة مرفوضة من جماهير الأهالي باعتبارها منافية لمصالحهم وأعرافهم وتقاليدهم وديانتهم. فالأهالي يولون أهمية قصوى لنظام الأحوال الشخصية، بينما الحق في الجنسية الشخصية (بشكل فردي) مفتوح كما ورد في القرار المشيخي لعام 1865 الذي لم يُبْدِ حياله الأهالي القدر اللازم من الموافقة».

التعليق الفوري على هذه الفقرة هو أن إحجام الأهالي عن طلب الجنسية الفرنسية كان ناجمًا أكثر عن عدم توافر الشروط التي يقتضيها قانون التجنيس، خاصة شرط التخلي عن نظام الأحوال الشخصية الإسلامي. فبناء على مرسوم شباط/ فبراير 1912، كان المجندون مرشحين أكثر لمحاربة مسلمين آخرين في المغرب الأقصى[49]، أو في مناطق أخرى مناهضة للدولة

(49) جاء في الدراسة التي نشرتها المصالح العسكرية أن بعض المناطق التي احتج فيها بعض الأهالي الذين فهموا خطأ الغرض من التجنيد الإجباري، بأنه إشارة إلى الذهاب الفوري إلى المغرب. انظر: Centre d'archive d'outre mer (CAOM), 3 H 59, Service militaire des indigènes, p. 36.

العثمانية، وفي ذلك تكريس للعمل الارتزاقي بدلًا من الواجب الوطني، فضلًا عن غياب المعاملة المتساوية بين الجيش الاحتياطي الفرنسي والجيش الاحتياطي المكوّن من الأهالي[50]، إذ كان الأخير قائمًا على نظام الإعفاء (لمن لا يتمتعون بالبنية الجسدية المطلوبة)، والتعويض (تعويض الشخص الذي لا يرغب في الالتحاق بالخدمة العسكرية بشخص آخر)، والعلاوة (مبلغ مالي نظير الخدمة بدلًا من الواجب الوطني، والأجر الثابت وما يتبعه من حقوق). وبناء عليه، لم تكن الخدمة الإجبارية التي استهدفت الشباب من الأهالي عبر نظام الاستدعاء، تتماثل مع النظام الفرنسي، ولا مع نظام القناصة والصبايحية الذي كان قائمًا على الطوعية والإرادة الخاصة في صفوف المسلمين الجزائريين. لذا كان تصوّر أن الخدمة الإجبارية قرينة الدعوة إلى إجراء تغيير الوضع القانوني للأهالي، تصورًا خاطئًا من أساسه، ولا يتماشى مع ما كانت ترومه السلطة الاستعمارية، إن بما أفصحت عنه أو بما تكتمت عليه. ولعلنا نختم هذا الفصل بالرسالة التي توجه بها أحد الفرنسيين المناصرين لقضايا الأهالي، يحذر فيها السلطات الفرنسية من مغبة ما ينتظر مستقبل فرنسا في منطقة شمال أفريقيا إذا ما تمادت في سياستها الاستعمارية، ولم تسارع إلى مغالبة نهايتها المحتومة في المنطقة: «يجب على فرنسا أن تعرب بوضوح عن إرادتها بتطبيق قوانين على المسلمين هي حق لهم من الناحيتين الإنسانية والمنطقية، على الرغم من كل ما يبذله خصوم الأهالي والمعادون لهم. يجب التخلي عن جميع المصالح الضيقة من أجل المصلحة الوطنية الكبرى، كما يجب تطهير المستنقع الآسن في الجزائر وتونس، وأن

(50) مدة الخدمة في الجيش الاحتياطي بين الفرنسيين والجزائريين غير متساوية: كان الفرنسي يمضي عامين فقط، بينما كان المسلم من الأهالي يمضي ثلاثة أعوام. وفي تبريره لهذه الزيادة يذكر التقرير الاعتبارات التالي: «المتعارف عليه أن [...] المسلم يحتاج إلى أكثر من عامين ليتلقى تكوينًا متينًا في خدمة العلم الفرنسي. فليس للوقت قيمة معتبرة بالنسبة إلى الإنسان العربي، خاصة ساكن البادية، لأن أغلب المجندين من سكان البوادي والأرياف، الأمر الذي يوجب انخراطهم في الجيش لثلاثة أعوام بدلًا من عامين، حيث يوجد جميع وسائل الإيواء واللباس والنوم كما لم يحلم بها أحدهم من قبل، كما أنه يأكل يوميًا، وهو ما لم يفعله من قبل». Centre d'archive d'outre mer (CAOM), 3 H 59, Service militaire des indigènes, p. 31.

تكون فرنسا للجزائريين والتونسيين والمغاربة وطنًا حقيقيًا، وليس مجرد نظام طاغٍ. فقلوب عشرين مليون شخص ممن يحرصون على البقاء مسلمين، يمكن أنْ يكونوا فرنسيين أيضًا. وإذا لم تدرك الجمهورية الفرنسية واجبها، فإن فرنسا الأفريقية سوف تزول»[51].

---

(51) «Un français patriote,» *Le Rachidi* (24 Mai 1912).

الفصل الرابع

الأمير خالد رجل دولة

أولًا: في شخصية الأمير خالد

كان الأمير خالد شخصية وطنية تنتمي إلى التاريخ الجزائري الحديث. وكان مثيرًا للجدل، وموضع خلاف كثير بين الآراء والمواقف التي أبدتها إزاءه كلٌّ من الأطراف الفرنسية والأهلية[1]. لكن عند التحليل التاريخي العلمي،

---

(1) هذه مجموعة من المواقف والردود والردود المضادة التي استهدفت شخصية الأمير خالد من أنصار النظام الاستعماري وأعوانه، الذين عملوا بدأب على إجهاض جميع محاولات استقطاب خالد للتجربة السياسية كمدافع ومعبّر عن الرأي العام الأهلي:

- مداخلة مورينو، في غرفة النواب، ضد الأمير خالد، متهمًا إياه بالنزعة الوطنية الشوفينية، وبتأليب السكان على النظام الفرنسي، انظر: JORF, Chambre des députés, Décembre 1920, pp. 4749-4750.

- كتاب مفتوح إلى رئيس الوزراء الفرنسي ضد تدخّل والي مدينة الجزائر في انتخابات المجالس العامة وسياسة التحرش والترهيب التي يمارسها على غير أنصاره، انظر: *L'ikdam* (12 Juin 1922).

- خالد يندد بتدخل والي مدينة الجزائر في الانتخابات، *Télégramme*, 15 Juillet 1921.

انظر: *L'Ikdam* (27 Juillet 1921).

- توضيح قدمه خالد ضد الصحف التي لم تتورع عن نسج أخبار مغرضة، من وحي الخيال، مثل *L'Echo d'Alger*, *L'Intransigeant*, *La Nouvelle de Lyon*.

انظر: *L'Ikdam* (30 Juin 1922).

- رده على شيخ بلدية سانت أوجان، فيمال ومستشاره دالماس، اللذين كانا ينظران إلى الأهالي نظرة استعلاء، انظر: *L'Ikdam* (28 Juillet 1922).

- احتجاج خالد ضد والي مدينة الجزائر الذي عمل على إنجاح خمسة أعضاء من أنصار «بني وي وي»، انظر: *L'Ikdam* (13 Octobre 1923).

يبدو الأمير خالد شخصية تتقاطع عندها البحوث والدراسات، فتُجمع على أنه شخصية عامة استطاع أن يختزل في شخصه ملامح الأمة الجزائرية المتطلعة إلى توضيح هويتها واستعادة زمام أمورها. فجُلّ الدراسات والبحوث التي تناولت حياته وآثاره وصَفته، عند التحليل النهائي، بالوطني[2] والرائد وأول زعيم، وما في حكم هذه المعاني. وما علينا إلا التوقف عند هذه الدراسات ليتأكد لنا أن الأمير خالد كان رجل أمة، ورجل دولة، ترتقي شخصيته إلى مصاف الأبطال الذين استقطبوا حولهم قيمًا اجتماعية وسياسية وحضارية للأمة الجزائرية المتوثّبة لإزالة غبار التخلف الحضاري المروّع الذي عاشت فيه طوال قرون. فقد تماهت المسألة الأهلية بحركة الأمير التي وهب نفسه لها، وصارت هي مصيره الذي ضحّى من أجله.

من أهم الدراسات والبحوث التي تناولت الأمير خالد، يمكن أن نذكر: «الأمير خالد... أول زعيم؟ الهوية الجزائرية والاستعمار الفرنسي»، لكلٍّ من أحمد كولاكسيس وجيلبير منييه[3]؛ إذ تناولت الدراسة، منذ البداية، البحث في قيمة شخصية الأمير خالد وقدرتها على استقطاب الجزائريين في سياق استعماري، ومدى قدرة حركة الأمير في صوغ المطالب الحقيقية للجزائريين، وإقناع الطرف الفرنسي بالتجاوب معها. بتعبير آخر: المشروع الإصلاحي للأمير خالد الذي كان يعني جملة مقترحات عملية تساعد في ترقية الإنسان الجزائري المسلم، وتحرير المجتمع من أسر التخلف، واستعادة هويته ووعيه بذاته. باختصار، نجح البحث في تحليل شخصية الأمير والتعرف إليه بجوانبه الرمزية التي كثّفت حياة الأهالي الاجتماعية والسياسية للأهالي، وكذلك

---

(2) في شأن وطنية الأمير خالد، انظر: عمار بوحوش: «الأمير خالد والمثقفون يدخلون في صراع سياسي ضد الأوروبيين،» في: التاريخ السياسي للجزائر: من البداية ولغاية 1962 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997). انظر أيضًا، عن حياة الأمير خالد وحركته السياسية: عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، 3 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ج 1: الفترة الأولى: 1920-1936، ص 75-106.

(3) Ahmed Koulakssis et Gilbert Meynier, *L'Émir Khaled: premier za'im? Identité algérienne et colonialisme français*, Histoire et perspectives méditerranéennes (Paris: l'Harmattan, 1987).

من خلال الموضوعات الأثيرة لديه، إضافة إلى الكشف عن سعة وعيه في التعامل مع السلطة الاستعمارية وقدرته على تمثّل الثقافة الفرنسية. وينتهي تحليل مؤلفَي الدراسة إلى «أن خالد كان أول موحد روحي للجزائريين، وهذا يكفيه، لأن هذه المحاولة تعدّ، من الناحية التاريخية، أمرًا حيويًا بالنسبة إلى الجزائر»[4]. ولم يشذ بحث المؤرخ الفرنسي شارل روبير آجرون[5] بشأن شخصية الأمير خالد عن البحث الأول، فحاول توكيد أن حركة الأمير كانت فعلًا بداية الحركة الوطنية الجزائرية من حيث بداية الوعي بفكرة التحرر والاستقلال الذاتي عن الكيان الفرنسي. كما أن بحث المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله[6] وصفه، بعد التحليل التاريخي، بزعيم الحركة الوطنية. ولكن خلافًا لهذا، تبنّى المؤرخ والباحث محمد حربي[7] رأي آجرون الذي كان يرى أن الأمير خالد لم يكن وطنيًا بالمعنى الحقيقي، ولا أول زعيم وطني. كما أن حربي فنّد رأي المؤرخ الراحل محفوظ قداش[8] الذي اعتبر حركة الأمير خالد بداية مرحلة الكفاح الوطني، وبذا يكون خالد أول زعيم وطني جزائري. والحقيقة أن دراسة حربي لعام 1975 لم تنصف كثيرًا التيارات المحافظة، ولا «البرجوازية» الوطنية، ولو في صورتها الجنينية، أو بدايتها السياسية، بل ركّزت كثيرًا، تمشيًا مع المنهج الماركسي والهاجس الثوري، على الخط الشعبوي ذي النزعة الوطنية لمصالي الحاج، وحزب الشعب الجزائري وامتداداته في حركة

---

(4) Koulakssis et Meynier, p. 218.

(5) Charles Robert Ageron, «L'Emir Khaled, petit fils d'Abdelkader, fut-il le premier nationaliste algérien?» *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, no. 2 (1966), pp. 9-49.

(6) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، 4 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د. ت.]).

(7) Mohammed Harbi, *Aux Origines du Front de libération nationale: La Scission du P.P.A.-M.T.L.D. [Parti du peuple algérien-Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques]: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie*, Collection Poche Bourgois; 5 (Paris: C. Bourgois, 1975), note 2, p. 171.

(8) Mahfoud Kaddache, *La Vie politique à Alger de 1919 à 1939* (Alger: S.N.E.D., 1970), Cf. Mahfoud Kaddache, *L'Émir Khaled: Documents et témoignages pour servir à l'étude du nationalisme algérien* (Alger: Office des publications universitaires, 1987).

انتصار الحريـات الديمقراطية. ولكـن آجرون «تراجع»[9]، أو أنـه أعاد النظر في موقفه الأول من خالـد، خاصة بعد اطلاعه على رسـالة خالد إلى الرئيس الأميركي ولسـون في عام 1919، وكذلك فعل حربي الـذي لم يلبث أن نوّه بالريادة الوطنية للأمير خالد[10]. وكان المفكر مصطفى الأشرف يرى أن تجربة خالد السياسـية ومواقفه وأفكاره لم تعبّر عن فكرة وطنيـة واضحة، بل كانت بعيدة عن «الأهداف السياسية التي تتسـم فعلًا بالوطنية»[11]. وربما يسهل الرد على مثل هذه الآراء والأحكام بالقول إن جميع المقولات والمفاهيم والأفكار، ومنها النزعة الوطنية، كانت في السياق الاسـتعماري، قيد التشكل، وفي طور الصوغ، لأنها لم تكن لتظهر دفعة واحدة، فضلًا عن أن الروح الوطنية والتعلق بالوطن والإيمان به، كلها مظاهر جنينية لبداية وعي وطني في مدلوله السياسي القومي الذي ظهر في مناهضة الاسـتعمار الغربي. ومـن هنا تبرز قيمة البحث التاريخي الذي يكشـف عن الإرهاصات الأولى للأفكار والمواقف والمفاهيم التي لا تقل إطلاقًا عن قيمة المفاهيم عندما تستقل بذاتها.

انفردت شخصية الأمير خالد بجملة خصال وخصائص رفعته إلى مصاف الرجال الذين لهـم القدرة علـى إدارة دفة الحكم، والتصـرف من واقع حال الجزائر، ومخاطبة الشعب الجزائري برمّته[12]. فالأمير خالد، كما صهرته تجربة

---

(9) Charles-Robert Ageron, «La Pétition de l'émir Khâled au Président Wilson (Mai 1919),» *Revue d'Histoire maghrébine*, nos. 19-20 (Juillet 1980).

(10) انظر نبذة عن حياة الأمير خالد، كما قدمهـا محمد حربي في: Mohammed Harbi, *1954, la guerre commence en Algérie*, 3e ed., Historques; 111 (Bruxelles: Éditions Complexe, 1998), p. 181.

(11) Mostefa Lacheraf, *L'Algérie: Nation et société*, 2e éd. (Alger: S.N.E.D., 1978), p. 192.

(12) هذا ما نَوَّه به مصالي الحاج في مقتبل نشـاطه الوطني، عندما حضر المحاضرة التي ألقاها الأمير خالد في قاعة الاحتفالات التابعة لبلدية تلمسـان: «فقد كان (خالد) جالسًـا في الوسـط محاطًا بالشخصيات المعروفة والمرموقة في مدينتنا، يرفل في ثياب كلها بيضاء، بينما أضفت عليه سحنة وجهه الأسـمر ولحيته السوداء سمات شـخصية معتبرة عظيمة، وهيبة زعيم عربي مهيب. كان يوحي لنا بالثقة بالمسـتقبل لمجرد أن نراه ونسـتمع إليه. كانت القاعة مكتظة بالحضور، فضلًا عـن المئات التي بقيت في الخارج تستمع إليه عبر مكبرات الصوت، فيما أضاف حضور الشـباب المكثف إلى المناسبة زخمًا آخر». انظـر: Ahmed Messali Hadj, *Les Mémoires de Messali Hadj: 1898-1938*, preface de Ben Bella, texte établi par Renaud de Rochebrune, postfaces de Charles-André Julien, Charles-Robert Ageron et Mohammed Harbi (Paris: J.-C. Lattès, 1982), p. 124. =

الحكم الاستعماري وقولبته، فضلًا عن حياته النضالية مع الشبان-الجزائريين، جعلت منه شخصية عامة لا نظير لها[13]. فقد اكتسب ملامح وخصائص الرجل الذي يوصف، كما يُعرف في الأدبيات الفرنسية، برجل دولة (Homme d'Etat)، فمكنته من الارتقاء، فتمكّن من التوجه بتجربته وسياسته إلى جميع الجزائريين، وانتزع الاعتراف بهما من السلطة الفرنسية ذاتها[14]. وهكذا، فإن تجربة الأمير خالد تكشف - كما سوف نرى - عن قدرة الإنسان الجزائري على التعاطي مع الحياة المدنية والعسكرية ضمن إطار الحياة الجزائرية في خصائصها وأبعادها الاجتماعية والتاريخية الحديثة. فقد كان مثال الرجل الذي استوعب الحداثة والتراث، لا على مستوى الفكر فحسب، بل على مستوى الممارسة والتجربة الشخصية أيضًا. كما اكتسب خالد صدقية ونفوذًا[15] جعلاه يفلت من سياسة التدجين ومحاولات الاحتواء التي كانت تتعامل بها الإدارة الفرنسية مع بعض الجزائريين الذين تبنّوا نمط الحياة الفرنسية التي صدّتهم عن التفكير في استعادة

= ويضيف مصالي وصف الأجواء التي رافقت عودة الأمير خالد من المنفى في عام 1924، في أعقاب وصول كتلة اليسار إلى الحكم في فرنسا، إذ ألقى أيضًا محاضرة حضرها جمع غفير، وهو ما يُعدّ حدثًا استثنائيًا في ذلك الوقت، وفي العاصمة باريس بالذات. انظر: Messali Hadj, p. 137.

(13) بسبب الدور الكبير الذي اضطلع به الأمير خالد في حياة الأهالي المسلمين، ظهر مفهوم الخالدية، إشارة إلى النزعة السياسية عند الأمير خالد. فقد كتبت جريدة همزة وصل: «لماذا الأهالي الجزائريون خالِدِيون؟ لأن خالد منذ أن غادر الخدمة العسكرية، وهب نفسه بالكامل لخدمة الأهالي (...)، إذ انتخبه أيضًا جميع الهيئات الانتخابية الأهلية، كما فاز جميع من خاضوا الانتخابات معه في القائمة نفسها». ويعقب فكتور سبيلمان على القيمة الرمزية والاعتبارية لشخصية الأمير خالد: «إن مصطلح الخالدية (نسبة إلى أثر حركة خالد في صفوف الأهالي وصيته لدى النظام الفرنسي) تعني بالضبط ما تعنيه كلمة الزغلولية في مصر، والغاندية في الهند، أي إنها تعني بصورة عامة: تحرير الشعوب»، *Trait d'union*, 20/8/1924.

(14) استفاد الأمير خالد من نظام المعاملة الخاصة برجال السياسة؛ فقد حظي بالمخصصات المالية التي كانت تُمنح لأفراد عائلة الأمير عبد القادر، كما استفاد من نظام صفة اللاجئ عندما نفاه النظام إلى الخارج (مصر).

(15) يقول زميل خالد وصديقه، الكاتب الفرنسي فكتور سبيلمان (سليمان الحضني): «لقد بلغت هيبة ومصداقية خالد حد أنها حازت الأغلبية، الأمر الذي قلّ نظيره في صفوف المنتخبين الأهالي، على الرغم من تحرش الإدارة الاستعمارية وعنفها، لا بل أكثر من هذا، فقد أتاحت هيبته لكثير من أصدقائه بالفوز معه». Victor Spielmann, «L'Emir Khaled, son action politique et sociale en Algérie de 1920 à 1923,» *Trait d'union*, 1938, p. 1.

الحياة الإسلامية والعربية وتراث الأمة. ولعلنا نجانب الصواب عندما نقول إن الأمير خالد اكتسب صفة الشخص العام الذي اضطر النظام إلى التعامل معه في شؤون الأهالي ومسائلهم. وفي هذا الصدد يقول: «إن من يحاول منازعتي في صفة المفوض الشرعي للأهالي الجزائريين، كمن يحاول أن يحجب أشعة الشمس بالغربال، إنها محاولة يائسة، ولا تضر إلا صاحبها»[16]. فقد سبق أن تقدم خالد إلى السلطات العليا في فرنسا والجزائر بصفته الممثل الحقيقي للأهالي المسلمين، ولعل خطابه أمام رئيس الجمهورية الفرنسية ما يفيد بذلك: «سيدي رئيس الجمهورية، اسمحوا لي، بصفتي ممثلًا منتخبًا عن السكان المسلمين في المجلس البلدي والمجلس العام، ونائبًا في المندوبيات المالية، أن أرحب بكم، وأزف لكم تمنياتي المحترمة»[17].

ثانيًا: ارتياد الأمير خالد المجال العام

أبدى الأمير خالد مظاهر استقلال شخصيته منذ أن ولج العمل السياسي واقترب من المجال العام. ولم يكن يرى أن الاستقلال يعني القطيعة، وإنما الانفراد بالرأي والموقف، والالتزام بهما ولو خلافًا للإدارة الاستعمارية وزبانيتها من الأهالي، أصحاب الأراضي الجديدة[18]. وكان سديد الموقف، الأمر الذي جعله يثبت أكثر ويستميت في الدفاع عنه، على الرغم من جميع النوازل والمصاعب وألاعيب السلطة. فالاستقلال في الرأي والموقف ناجم، في حقيقة الأمر، عن شعور بالحرية كقيمة اعتبارية ونفسية وفكرية، لازمته منذ أن كان ضابطًا في صفوف الجيش الفرنسي؛ إذ أعرب، في ذلك الوقت، عن أن الانضباط والنظام والطاعة تستدعيها قوة الحق واقتضاؤه لا الانصياع الأعمى. ولكن بعد أن

---

(16) *Trait d'union*, 5/10/1924.

(17) *L'Ikdam* (28 Avril 1922).

(18) شن خالد هجومًا عنيفًا، لا على المعمرين الكولون الذين أقاموا مستعمراتهم على أراضي المسلمين وأملاكهم فحسب، بل أيضًا على العائلات الجزائرية التي استفادت، من دون وجه حق، من أراضٍ جديدة، بسبب مقايضتها الاستعمار، ومن ذلك تنديده بكبار القُوّاد في مدينة الأصنام وبوسعادة الذينَ اغتصبوا أراضي أولاد سيدي إبراهيم وأولاد دياب.

شاب الغموض وفساد القصد المؤسسة العسكرية، خاصة في أعقاب تجربة خالد في المغرب الأقصى، ارتأى التقاعد من الخدمة العسكرية واختار لنفسه مسارًا آخر مع الحياة السياسية والمدنية، لا يقل قوة ونجاعة عن الخدمة العسكرية.

إن استقلال شخصية خالد جعله مستهدفًا، فطاردته القوى المالية والتجارية من المعمرين[19] وعملائها في الصحافة. وسُخّرت جميع الوسائل والطرائق والحيَل للنيل منه ومن مشاريعه ومواقفه، لأنه صار فعلًا شخصية ذات صدقية تتماهى عنده مع مطالب المجتمع الجزائري، فكان المفرد بصيغة الجمع كما يقال. ولئن افتقر إلى حزب سياسي يروج لنشاطه السياسي ويضفي شرعية على حركته، فإن طبيعة الكفاح الذي خاضه استوعبت طموح الأهالي الجزائريين وتطلعاتهم واستقطبتها، فضلًا عن توكيد ذاته طرفًا أصيلًا حيال الإدارة الفرنسية وسلطاتها العامة، فتمكن من أن ينتزع منها التقدير وواجب التعامل معه كشخصية عامة معبّرة عن الأمة.

اتسمت شخصية الأمير خالد بالاتزان والتماسك والاعتدال وسعة الصدر في تعامله مع جميع الأطراف العسكرية والمدنية والسياسية الفرنسية والعائلات الأهلية[20]. والمعروف أن الأمير خالد أمضى أغلب حياته في خوض صراع متواصل ضد الاحتلال والقوى المناوئة للأهالي، ولكنه كان صراعًا يستخلص منه تجربة كانت من صلب التاريخ الحديث وتضيف جديدًا إلى فكرة مؤسسة الدولة، وتتواصل مع مشروعها إلى آخر مراحلها، أي إلى مرحلة إدراج جميع السكان في إطارها. فهذا الصراع هو من النوع الايجابي الذي يرتب لما بعده،

(19) في الجلسة التي عقدتها غرفة النواب في 22/ 12/ 1922، حول الفصل 29، المتعلق بعلاوات عائلة الأمير عبد القادر، قدَّم مورينو تقريرًا «شدد فيه على وجوب إلغاء الدعم المالي الذي يقدم إلى حفيد الأمير عبد القادر الذي لم يكفّ عن التآمر وإثارة الشعب ضد فرنسا، فهو شخص مناهض لفرنسا!».

(20) من جملة مساعيه الحميدة، مساهمته في إخماد روح الفتنة والعداوة بين أحفاد وأولاد عائلة سيدي عمار الشريف في بلاد القبائل، خلال حفلها السنوي التي أقامته يوم 2 نيسان/ أبريل 1922. فقد شُهد له بقدرة فائقة على تفصيل الخطاب أمام ما يناهز 8000 شخص، واستطاع أن يؤلف بين قلوب عائلتين في جو من الألفة والوئام. انظر: Spielmann, p. 8.

ولا يلغي ما قبله، بل يراكم التجربة ويضيف إليها، مهما تكن المضايقات والصعوبات.

تُعدّ شخصية الأمير خالد استمرارًا أمينًا ومتطوّرًا في الوقت ذاته لتجربة جدّه الأمير عبد القادر؛ فهو ينتمي إلى أصول عائلية عريقة، انفردت بخاصية الحكم والسيادة والدولة[21]. وقد كان الأمير عبد القادر واضع أسس الدولة الجزائرية الحديثة كمؤسسات لمقاومة الاحتلال، وكمبرر لشرعية النضال ذاته، إذ كانت الحياة الحديثة تقتضي في جانبها السياسي ضرورة تأكيد وجود مؤسسات النظام السياسي لإضفاء الشرعية على وجود بقية مؤسسات الدولة الاجتماعية والاقتصادية، كما يمليها الفكر السياسي الحديث. وغلب على تجربة الأمير النضال والكفاح والمقاومة المسلحة التي لم تستند إلى وجود خصائص الدولة القومية الحديثة، بل اضطر إلى محاولة إحداثها، خاصة في طريقة مفاوضته لتوقيع معاهدتيه مع فرنسا: التافنة وديميشال، اللتين تبعتهما تأويلات وتفسيرات ونشاط دبلوماسي دؤوب زادت من رصيد تجربة دولة الأمير، ورشحته في ما بعد، على الرغم من الهزيمة التي مُني بها في عام 1847، لاستقطاب الرأي العام في كلٍّ من فرنسا والجزائر وسائر الدول في المغرب والمشرق وفي أوروبا، كبطل المقاومة الجزائرية التي تصدت للاحتلال الذي هو النقيض التاريخي للاستقلال والحرية، وهذا ما جعله يرفل في هالة من التقدير والرمزية غير مسبوقة في ذلك الوقت. وهكذا، لم تقتصر التجربة التاريخية التي استند إليها الأمير خالد على اعتبارات عائلية، كأسرة تنتمي إلى الطريقة القادرية، بقدر ما استندت إلى تجربة الفعل السياسي ذاته الذي يهدف إلى توضيح فكرة الدولة وإرساء معالمها في الجزائر.

أما الجانب المتطور في تجربة الأمير خالد، فهو النضال السياسي الذي استوعب قيم الحداثة ومُثلها ومبادئها، والنظام المدني والعسكري المؤطر

---

(21) عن تجربة الأمير عبد القادر السياسية والعسكرية في بناء مؤسسات الدولة الجزائرية الحديثة في سياق المقاومة الوطنية، انظر: A. Benachenhou, *L'Etat algérien en 1830: Ses Institutions sous l'Émir Abdelkader* (Alger: Imp. EPA., [s. d.]).

بحكم الدولة؛ فقد جاء خالد في فترة استَنْفَذت الجزائر روح المقاومة المسلحة لتحل محلهـا تجربة أخرى هـي التجربة السياسـية، كمـا اجترحتها أحزاب «الفتاة»، أي الشبان في العالم العربي والإسلامي المتطلعون إلى بناء مؤسسات الدولة المدنية. ومن هذه الناحية، يبرز خالد شخصًا متّزنًا مسايرًا لمنطق الدولة وفق مقتضيات وشروط المؤسسات الشـرعية التي كان يحترمها إلى أبعد حد؛ فهو مثقف وعسكري وسياسـي غير متهوّر، التزم بالنأي بنفسه عن الراديكالية والحدِّية والتَّطرف، ولـم يَسْـع إلى أن يكون وطنيًا على الطريقة الشـعبوية، بل رجل المؤسسة العسكرية والمدنية والشرعية التي ساعدته في شق طريق صحيح لمخاطبة السـلطة في المسـألة الأهلية من واقع القوانين وروح الدولة الحديثة ومعانيها، وبهذا المعنى قال أحد أنصار الخالديـة: «خلافًا لما يزعمه خصومه ومناوئوه، لم يكن خالد مناهضًا لفرنسا، بل كان فرنسيًا طيبًا؛ فقد سبق أن أمضى 23 عامًا في خدمة المؤسسـة العسكرية، وشـارك في حرب المغرب الأقصى أعوام 1906و1907و1908، كما خاض الحرب العالمية الأولى ضد القوات الألمانية، ونال رتبة نقيب وألقابًا أخرى واللفيف الشرفي والنياشين في الحروب والمعارك التي خاضها في ساحات الوغى، والتي ما زالت تشهد على استشهاد بعض من أفراد عائلتـه»[22]. فقد كان المنافس العنيد للنزعة الاسـتعمارية[23]،

---

(22) Un khalidiste, ami de trait d'union, *Trait d'union*, 6/7/1924.

(23) أَغرَت شـخصية خالد بعض الأطراف الأوروبية، وخصوصًا إيطاليـا وألمانيا، لتجعل منه زعيمًا وطنيًا يقود حركة مقاومة ضد الاسـتعمار، ويخوض كفاحًا من أجل اسـتقلال وتحرير الشعوب العربية والإسـلامية. فقد حاولت ألمانيا، مثلًا، التقرب من عائلة الأمير عبد القادر، إن في المشـرق أو في الجزائر، بقصد مؤازرتها في حربها ضد الحلفاء، وتنظيم جبهة عربية وإسـلامية ضد فرنسا وبريطانيا. وربما الشاهد على مثل هذه التصرفات ما أقدمت عليه صحيفة *la Nazione* الإيطالية بنشر حديث مختلق مع الأميـر خالد، وصفته فيه بالزعيـم القادم لتحرير العرب في الجزائر وفي سـائر العالم الإسـلامي، ورسـمت ملامحه كقائد كاريزمي على النحو التالي: «هو الشـخص الأكثر شـعبية فـي بلده وفي بلاد القبائل، مقدر ومحترم من جميع المسلمين. يمقته الإسبان ويخشـاه الفرنسيون. خطيب فصيح لا يُشق له غبار، ويمتلك الحجة والبيان. والأمير خالد هو مثله في الجزائر كمثل غاندي وسعد زغلول في الهند ومصر، مع فارق أسـاس هو أن خالدًا مكث مطوّلًا في أوروبا، وتلقّى تكوينًا جامعيًا رصينًا في باريس». انظر، الحديث الوهمي، كما أعادت نشره صحيفة *L'Echo d'Alger*, 27 Juin 1922.
وانظر تكذيب خالد لجميع ما جاء في صحيفة *La Nazione* في: *L'Ikdam* (30 Juin 1922).

وفي إمكانه أن يحيل إلى المرجعيات نفسـها التي تعتمدها الدولة الفرنسية من أجل أن يفنّد المراسيم واللوائح والأوامر التي تصدر في حق الأهالي، كما كان في إمكانه أيضًا أن يحيل إلى قراءات واجتهادات وشـواهد من الثقافة الفرنسية التي كانت معينًا له على بلورة شخصيته كرجل دولة.

أخيـرًا، وليس آخرًا، كان لوفـاة الأمير خالد مظهر عظيـم للقيمة الرمزية والمعنوية لشـخصيته الوطنية؛ فلأول مرة في تاريخ الجزائـر زمن الاحتلال، يؤبن ويُعَزَّى شـخص جزائري بتلك الحظوة والمشـاهد الجليلة التي أوقفت الجزائريين عن ممارسـة حياتهم العادية في يوم العاشر من كانون الثاني/ يناير 1936، وهو تاريخ وفاته في مدينة دمشـق. وقد تداعت جميع نواحي الجزائر للترحـم عليه ورفعته إلـى مقام الرجل الوطنـي الكبير الذي يرمـز إلى الأمة بأسرها، كما صلّت عليه الجماهير صلاة الغائب، مقدرة فيه المناضل والمدافع عن الحق الجزائري في التنمية والتطور. وتخليدًا لذكراه أُطلق على أحد شوارع مدينة سكيكدة اسم «النقيب خالد». وممّا له دلالته في هذا السياق هو أن ظلال الأمير خالد خيمت على مسـعى القوى الوطنية الفاعلة لتشحذ همتها للتحضير للقاء الوطني الكبير الذي تجتمع حول برنامجه الأمة الجزائرية قاطبة. وهكذا، أضافت وفاة الأمير خالد قيمة اعتبارية ورمزية جديدة رائعة وجليلة إلى وجدان المجتمع الأهلي المسلم، وإلى رصيده التاريخي من المآثر والبطولات والأيام العظيمة في حياة الأمة، والتي لا يمكن أن تمر من دون مردود سياسي وقومي. ولعل فاعليات المؤتمر الإسـلامي الذي عُقد في حزيران/ يونيو 1936 كانت من هذه النتائج البارزة التي كانت توكيدًا لبداية مسار جديد في حياة الجزائريين الذين دأبوا على الاستشـهاد بمواقفه وأقواله وبرامجه، وخاصة المطالب التي قدمها إلى السلطات الفرنسية من أجل معالجة المسألة الأهلية[24].

(24) «كان نشاط الأمير خالد النشاط الوحيد تقريبًا الرامي إلى الاستقلال قبل عام 1926. ثم بعد هذا التاريخ ظهر مطلب آخر يوصي بضرورة تمثيل الأهالي في البرلمان. فقد كان الأمير خالد، حفيد الأمير عبد القادر، الرائد الحقيقي للنزعة الجزائرية التي استُلهمت منها جميع التشكيلات السياسية، بما في ذلك الشـيوعيون بعد وفاته عام 1936». Charles-André Julien, *L'Afrique du Nord en marche, nationalismes musulmans et souveraineté française*, 2 tomes (Tunis: Cérès Editions, 2001), tome 1, p. 166.

ثالثًا: خطابه إلى المراجع السياسية

بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، وبعد هزيمة ألمانيا وحلفائها، عُقد مؤتمر باريس عام 1919 لرسم مرحلة السلام المقبلة في أوروبا والعالم، على أمل تسخير جميع ما يلزم لتفادي اندلاع الحروب في المستقبل. فقد هيمنت على المؤتمر فلسفة الرئيس الأميركي ولسون ومبادئه، خاصة ما عُرف بالنقاط الأربعة عشرة. في هذا السياق تقدم خالد برسالة إلى الرئيس الأميركي الممثّل للقوة العالمية الجديدة، الولايات المتحدة الأميركية، وعرض عليه المسألة الأهلية، وقضية الجزائر، ككيان يعاني الاحتلال والاستعمار، بالمعنى الذي تشير إليه النقاط الأربعة عشرة، والمتضمنة إمكانية تجاوز العصر الاستعماري عبر مبدأ حق الشعوب في تقرير مصائرها. وجاء في رسالة خالد إلى الرئيس الأميركي: «إننا نطالب بإرسال مندوبين عنا، نقوم باختيارهم من أجل تقرير مصيرنا في المستقبل، تحت رعاية عصبة الأمم. وإن النقاط الأربعة عشرة حول السلام العالمي، يا سيادة الرئيس، والتي صادقت عليها وتبنّتها القوى الوسطى والحلفاء، يجب أن تؤخذ كأرضية من أجل انعتاق الشعوب الصغيرة وتحررها، دون تمييز في العرق ولا في الدين»[25]. والتوجه إلى الرئيس الأميركي على هذا النحو ينم عن قيام الأمير بالتماس طرف آخر أعلى، يدعوه إلى التجاوب مع مطلب الجزائريين، بعد أن أعياه توجيه المطالب إلى الإدارة الاستعمارية والسلطة العليا في باريس.

الحقيقة أن البحث عن مراجع أخرى غير السلطة الفرنسية يكشف أيضًا عن روح سياسية جديدة امتلكت الأمير خالد، ممثل المسلمين الجزائريين. فقد انتابته حالة من الوعي اندرجت في الأجواء التي خلفتها الحرب وتداعياتها، خاصة التَّطلع إلى امتلاك الوعي بقيمة الدولة الوطنية الحديثة، الشرط اللازم لحماية المواطنين من غوائل الحروب والكوارث. وكان الخط العام الذي

---

(25) انظر ترجمة المؤرخ سعد الله أبو القاسم لهذه العريضة وتعليقه عليها في: سعد الله أبو القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 5 ج (الجزائر: دار البصائر، 2007)، ص 49-61.

وجّه تاريــخ تكوين الدولــة الحديثة هو دائمًــا البحث عن وســيط أعلى بين الأطراف المتنازعة لفض الاشــتباك أو بذل المســاعي الحميدة لحل القضايا. وهكذا، فتأســيس عصبة الأمم كهيئــة دولية جديدة تعلو، ولــو بقدر ما، على السيادات الوطنية، كان بالتأكيد فرصة ســانحة في السياسة الدولية من أجل أن تتلمس الشعوب المحتلة، عبر ممثليها في المؤتمر، طريق التخلص من الهيمنة والاحتلال والظلم السياسي.

اتســم وضع ما بعد الحرب الكبــرى بالأزمة العالميــة؛ فجميع الأوضاع الصعبة جاءت من صلب الحرب وتداعياتها على صُعد مختلفة، مادية وعمرانية ومالية واقتصادية واجتماعية وعســكرية وسياســية وثقافية. فقد عبّرت الحرب عن أثر المد الرأسمالي وطبيعة الصراعات التي خَلَّفَتها المنافسة الأوروبية على المجالات الحيوية، ومنها المســتعمرات. بل طاولت نتائج أيضًا المصطلحات وتعريف الكلمات: ما معنى الاســتعمار؟[26] وماذا يعنــي التحرر؟ وماذا يعني الاســتقلال؟ ما المقصود بالســيادة؟ ما مفهوم الانتداب الــذي أحدثته عصبة الأمــم؟ ما معنى اللجوء السياســي؟... إلخ. وهكذا، ضاعفــت مرحلة ما بعد الحرب الكبرى التــي حاول الأمير خالــد التعامل مع إفرازاتهــا ونتائجها من نضاله وجهده السياســيين، وجلبت إليه بعض الأنصار، لكن كثيرين من مناوئيه والأعداء الاستعماريين - الذين ســارعوا إلى محاكمة نياته ومحاصرته بجملة من الأوصاف - يعرّفونه بأنه يدعو إلى الاستقلال والانفصال، وبأنه زعيم وطني متطرف وناكر للجميل الفرنسي.

باستعادة الســياق التاريخي والجو السياســي، وكذا الوضع الذهني العام الذي ســاد في الجزائر بعد الحرب، نجد أن الخطاب السياســي الأهلي حُمِّل

(26) يُعَرِّف خالد الاســتعمار على النحو التالي: «أن تســتعمر معناه أن تنقل حشــودًا بشرية من المتروبول إلى مســتعمرة، وأن تســتورد مواد مصنعة وتصــدّر أخرى، دونما اكتراث بازدهار الســكان الأصليين، فضلًا عن الرؤية الدونية للعنصر والدين، وهي مســألة خطِرة. والاستعمار يفضل دائمًا إجلاء الأوروبيين من البؤس بإعطائهم الجنسية والحقوق وجميع التشريفات والامتيازات، مع الانقياد الأعمى للصراع بين الصليب والهلال الذي طال قرونًا من الزمن» *L'Ikdam* (26 Mars 1923).

بكثير من الأغراض والمرامي، وصار معقدًا بطرحه قضايا خلافية سجالية، ومن ذلك رسالة الأمير خالد إلى الرئيس ولسون التي رأت فيها بعض الجهات مبادرة سياسية ذات نزعة انفصالية، تكتنفها روح وطنية متطرفة، على عكس ما حاول أن يقوله فعلًا الأمير خالد الذي أشار في ردوده إلى أن رسالته لا تحتوي على أي بطانة أيديولوجية معادية لفرنسا كمؤسسات ونظام جمهوري. ولعل مصدر سوء التقدير وتداخل التأويلات والتفسيرات هو حدة الأزمة العالمية التي كان لها وقع كبير حتى على الجزائر، ولم تقدّرها السلطات الاستعمارية على نحو يليق بها من حيث إعادة التفكير في الوضع العام، وإسعافه بجملة تدابير وإجراءات إصلاحية، من أجل تجاوزها. فقد انتهى عصر وبدأ آخر، وحرص الأمير خالد على أن يتجاوب مع مجموعة الشبان وفق ما تقتضيه السياسية العالمية الجديدة. وهكذا، وفي هذا السياق، بدت مواقف الأمير في هذه الرسالة كأنها تقف على طرف مناقض لسياسة النظام الفرنسي لأنها التمست من طرف آخر غير الحكومة الفرنسية ضرورة التكفل بمصير الجزائر كمستعمرة. فقد كانت كل دعوة إلى الإصلاح، في غياب مبادرة جادة من السلطات الفرنسية، تفسَّر بأنها دعوة إلى الاستقلال والانفصال والإعراب عن نزعة وطنية مغالية. هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى، وخلافًا لما روّجت له الصحافة الاستعمارية، كان الأمير خالد متزنًا وشخصية مسؤولة، تصرّف كرجل دولة، وابتعد قدر الإمكان عن تبنّي خطاب غوغائي شائن مناهض للمؤسسة الفرنسية الممثِّلة لقيم الجمهورية ومبادئ الحق والعدل والحرية. كما أن الرسالة اتسمت بالحذر ونبرة الاعتدال؛ فقد كان خالد شخصية إصلاحية ليس بمعنى ما، بل بكل المعاني. فهو لم يُعِد النظر في الوجود الفرنسي كله في الجزائر الممثلة لفكرة المؤسسة العامة، وفي إمكان الإدارة العليا في المتروبول أن تقوم بواجبها الحضاري والقانوني في مستعمرة الجزائر برعايتها ستة ملايين مسلم. ولربما كان في إمكان عقد مؤتمر السلام في باريس أن يفرج عن حالة الاحتقان السائدة في المستعمرات، ومنها الجزائر. وقد تصرف الأمير خالد كشخص ينتمي إلى فرنسا الأم التي يجب ألا تتنكر لرعاياها في سبيل أن يصيروا مواطنين جزائريين في مجتمع مسلم. وكان هذا هو ديدنه، في الوقت الذي أعربت فيه أطراف أخرى في شمال أفريقيا عن

الاستقلال والتحرر ومعاداة الاستعمار والوجود الفرنسي في المنطقة.

أما الإصلاحات التـــي كان الأمير خالـــد يطالب بها في ســـياق المرحلة الجديـــدة التي أحدثتها الحرب الكبرى، خاصة بعد ســـقوط عشـــرات الآلاف من الجزائريين فيها، فكان يجب، كما رأى خالد، أن تولد اســـتحقاقات جديدة حيال الأهالي المسلمين: «واليوم، نحن بصدد أمر واقع: 100.000 سقطوا في الحرب الأخيرة من أجل فرنســـا. ونظير ذلك فبماذا نطالب؟ إجمالًا لا تتعدّى مطالبنا الأمور التالية: إلغاء القوانين الاستثنائية، التطبيق الكامل لقانون 1919، توســـيع نظام التعليم بالعربية والفرنســـية، رفع نسبة المســـلمين في المجالس الجزائرية إلـــى 2/ 5، وزيادة عدد منتخَبِينا في البرلمـــان»[27]. ومن الواضح أن خالدًا يكتفي بالحد الأدنى من المطالب، ولا يســـتعجل إطلاقًا التطبيق الفوري لها، على الرغم من المفارقة الصارخة لوضعية الأهالي في التمثيليات والهيئات مع الأوروبيين في الجزائر. بل إن، ما كان يرومـــه هو تطبيق الإصلاحات التي سنّتها السلطة الفرنســـية ذاتها: قانون 4 شباط/ فبراير 1919، ورفع نسبة تمثيل الأهالي إلـــى 5/ 2 بدلًا من 4/ 1، كما هو ســـائد في الواقع، والذي يكشـــف بصورة متزايدة عن فضيحة سياســـية لا تليق بنظام جمهوري يرى الديمقراطية منهج معاملة وتسيير.

رابعًا: الأمير خالد، الإرهاصات الأولى لفكرة الدولة

تعبّـــر المطالب التي تقـــدم بها خالد إلى الســـلطات الفرنســـية العليا عن فكر سياســـي ناضج يروم طرح «المســـألة الجزائرية» ومعالجتها، في تعبيراتها الاجتماعية والسياســـية. وكما هـــو واضح، جاءت المطالب في صيغة شـــاملة ومحكمـــة، لا تعانـــي الســـطحيةَ والعموميةَ اللتيـــن تكتنفان عـــادة الخطابات الشـــعبوية. بل إنها تنمّ عـــن أن صاحبها يتمتع بفكر سياســـي يســـتوحي روح المـــكان، وطبيعة الوضـــع القائم في المجتمـــع الجزائري في صلتـــه بالوجود

(27) *L'Ikdam* (22 Decembre 1922).

الفرنسي. فالمفردات لها مدلولاتها الواضحة في القاموس السياسي الفرنسي الحديث، ويدركها من صاغها كحقائق يمكن تطبيقها وتحقيق ما يعادلها على أرض الواقع، وينبغي إبعاد المنطق الاستعماري من المعادلة السياسية لما يعرف بالمسألة الجزائرية. فالمطالب يكمل بعضها بعضًا من حيث التلازم الذي يرمي إلى إعداد نسق محكم. ولعل هذه الصياغة هي التي جعلت جميع البرامج والمطالب والمشاريع التي قدمها بعض القوى والتنظيمات الجزائرية، بعد ذلك وحتى الحرب العالمية الثانية، تأتي من صلب برنامج «مطالبنا» للأمير خالد.

كانت فكرة الدولة تمثّل، عند خالد، إطارًا مؤسساتيًا وشرعيًا يبرر النشاط السياسي والاجتماعي للسكان الجزائريين كما للفرنسيين أيضًا؛ ففي رأيه أن مؤسسات الدولة الحديثة بلغت من التجريد حدًا يمكّنها من المساعدة في ترقية الأهالي، ولو عبر تحقيق مصالح فرنسية. والمفهوم الإجرائي الذي يستخدمه خالد لإشراك الأهالي في إدارة الشأن العام، وترشيحهم للتمتع بصفة المواطنة، هو «التعاون» (la collaboration)، ذلك أن «البحث عن الحل سهل جدًا، ويمكن العثور عليه في صيغة التعاون»[28]. والتعاون، كصيغة تحكم العلاقة بين الجزائر وفرنسا، هو النفي السياسي والاستراتيجي لصيغة الاندماج (assimilation) التي يجري الحديث عنها في الأوساط الفرنسية من دون توفير إمكانية تحقيقها، لأنها مستحيلة التطبيق أصلًا[29]. وأما الاندماج، فإنه، كما رأى خالد والنخبة الشابة، لا يفضي إلى ما يتطلعون إليه، لأنه هو الاستعمار ذاته، كما أنه لا يراعى خصائص المسلمين ومقوّماتهم الدينية والحضارية العامة كاستمرار لتاريخ العرب وجغرافيتهم. ويوضح ذلك، على النحو التالي: «إننا لا نزال نتطلع إلى التعاون معكم (الكلام موجّه إلى رئيس الجمهورية الفرنسي)، لكن لا يمكن

---

(28) *L'Ikdam* (21 Juin 1919).

(29) يقول الأمير خالد في هذا الصدد: «إن الجماهير الجزائرية لا تريد الاندماج التام والمطلق. فالأهلي لا يرغب في صفة مواطن فرنسي في غير الإطار الخاص به، أي نظام الشريعة الإسلامية، كما أنه لا يمكن، من ناحية أخرى، لفرنسا أن تصدر مرسومًا يمنح الجنسية لجميع السكان في الجزائر، مخافة أن يؤدي ذلك إلى سيطرة كاسحة لخمسة ملايين أهلي على سائر العناصر الأوروبية»، *L'Ikdam* (21 Juin 1919).

أن يضطلع به بصورة موفقة إلا رجال مستنيرون نختارهم ونزكيهم»[30]. ومن هنا تبرز فكرة خالد عن سياسة التعاون[31]، بدلًا من سياسة الاندماج كأفضل صيغة لقيام الكيان الجزائري في صلته بالوجود الفرنسي ضمن إطار فرنسا الأم (Mère-Patrie). كما لا ينصرف معنى التعاون عند خالد إلى النزعة الوطنية المغالية؛ ففي كثير من المناسبات رد خالد على خصومه الذين اتهموه بمعاداة فرنسا وبأنه وطني متطرف[32]، منها: «عُلّق عمي على مشنقة الأتراك، وابن

(30) «Discours de l'Emir Khaled devant le Président de la République Française, le 25 Avril 1922 à la Mosquée Sidi Abderrahman,» *l'Ikdam* (28 Avril 1922).

(31) إن مفهوم التعاون قرين المشاركة عند خالد، وهو قائم على فلسفة يؤمن بها ويسعى إلى تحقيقها في الحياة العامة. وسخّر لها جمعية أطلق عليها اسم «الأخوة الجزائرية» (Fraternité algérienne)، وجاء نظامها الأساس على النحو التالي: «تهدف جمعية الأخوة الجزائرية إلى البحث عن وسائل الدفاع وتحسين الوضع المادي والمعنوي، والفكري، والاقتصادي، والسياسي للسكان المسلمين في الجزائر». أُسّست في مدينة الجزائر، وأودع قانونها الأساس في 23 كانون الثاني/ يناير 1922، بعمالة الجزائر. انظر: Recueil des actes administratifs de la préfecture d'Alger, no. 28 (1922), p. 28.

وأولى مهام «الأخوة الجزائرية»:

- الدعوة إلى المطالبة بإنهاء العمل بكافة الإجراءات والتدابير الاستثنائية التي يخضع لها الأهالي، والعودة في أقرب الآجال إلى العمل بالقانون العام.

- تهدف جمعيتنا بالضبط إلى الحصول على: التطبيق الكامل لقانون 4 فيفري [شباط/ فبراير] 1919؛ التمثيل النيابي للأهالي المسلمين الجزائريين، وأن تصبح المساواة التي يقضي بها القانون سارية ونافذة.

- إننا نطالب بسياسة المشاركة التي هي عين سياسة فرنسا، والمساهمة في إدارة الشؤون العامة، وتسيير مصالحنا من دون انفصال عن مصالح فرنسا.

- إننا نطالب جميع الجزائريين من دون تمييز، لا في الدين ولا في الجنس، أن يساعدونا في القيام بهذه المهمة الأكثر إلحاحًا واستعجالًا في البلد.

- إننا مسلمون، نغار على شرفنا وكرامتنا، ومن الواجب علينا التصدي والدفاع عن أنفسنا. وسوف ترانا فرنسا السخية مرّة أخرى الأبناء الجديرين بها.

الرئيس: الأمير خالد. الأمين العام: حميدة. جميع طلبات الانخراط والاكتتاب ترسل إلى السيد رئيس «الأخوة الجزائرية» على العنوان التالي: 11, rue Porte-Neuve, Alger، انظر: *L'Ikdam* (11 Aout 1922).

(32) ظهرت هذه الخصومات والتحرش ضد الأمير، خاصة بعد فوز القائمة الانتخابية التي تقدم بها خالد مع زميله حاج موسى، تشرين الثاني/ نوفمبر 1919، وتمكّن من فرض شخصيته، وبالتالي القيمة السياسية والاعتبارية لبرنامج «الأخوة الفرنسية - الجزائرية» (Fraternité algéro-française)، الأمر الذي أثار حفيظة الرأي الكولونيالي، واعتبر أنه يمثّل خطرًا على مستقبل الجزائر الفرنسية. فعلى =

عمي قُتل، وآخر حُكم عليه بعشر سنوات نافذة بسبب دفاعه المستميت عن القضية الفرنسية في سورية، بينما باقي أفراد عائلتي سيقوا إلى الأسر في بورصة بسبب فيض مشاعرهم الفرنسية. وأضيف أن 47 شخصًا من العائلة شاركوا في الحرب الكبرى دفاعًا عن فرنسا، وأن عددًا كبيرًا منهم سقط في ميدان الشرف. كل هذا وغيره يدحض كل الترّهات السافلة التي توجّه إليّ»[33].

من الموضوعات الأثيرة عند خالد، والتي تتكرر عادة في خطاباته، مسألة الوحدة والاتحاد التي لم تكن أيضًا بعيدة عن فلسفة لجنة الاتحاد والترقي التركية. فقد برزت لديه فكرة الوحدة، وحرص على الدعوة إليها، خصوصًا في حملاته الانتخابية في المجالس والهيئات المحلية الأهلية. وكان يستعين بلغة القرآن الكريم ويستشهد بآياته الداعية إلى الاعتصام بالوحدة، والحرص على البنيان المرصوص. وكان الاتحاد عند الأمير خالد يعني عدم التفرق، والابتعاد عن أسباب التشرذم والتفكك حتى لا تذهب ريح الأهالي، ويضيع مصيرهم، لأن سياسة فرنسا قائمة على مبدأ «فرّق تسد»، والذي كان يقابله خالد بالمناداة بمبدأ الوحدة والاتحاد. وهو المبدأ - كما يرى مصالي الحاج - الذي يعيد الانسجام إلى الإسلام وكرامة الإنسان الجزائري، وبالتالي فرض فضائل العنصر العربي التي تخلّصه من المثالب التي علقت به طوال دهور وقرون[34].

لقد واتت الفرصة الأمير خالد لكي يضطلع بالدور السياسي والاجتماعي الكبير، كموحد للفئات الاجتماعية الأهلية وجامعها، وترقية خطابها على سلّم الوحدة والاتحاد. وهكذا، وعند التحليل التاريخي، يظهر الأمير خالد، مثله في

= الرغم من أن الأمير خالد زاحمهم على الصعيد السياسي الشرعي، وكان مراعيًا شروط الدولة الفرنسية وقوانينها السارية، فإن ذلك لم يشفع له لدى خصومه، الذين اتّهموه بالدعاية الوطنية الموالية للشرق (حملة العثمنة)، والمعادية لفرنسا، وقدموا دليلهم على أن خالدًا منع ابنه هاشم (ولد عام 1910) من أداء واجبه العسكري.

(33) *L'Akhbar*, 25/2/1920.

(34) «Mémoires originaux de Messali,» in: Ahmed Koulakssis et Gilbert Meynier, *L'Émir Khaled: premier za'îm? Identité algérienne et colonialisme français*, Histoire et perspectives méditerranéennes (Paris: l'Harmattan, 1987), p. 1071.

هذه الحالة مثل بعض المثقفين الجزائريين الذيـن ظهروا قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها، مناضلًا علـى الجبهتين، الجبهة الداخليـة - إذا جاز التعبير- التي تعني مواجهة التخلف والضياع الاجتماعي، بسبب غياب الخطاب المُعبّر عن الجزائر كأمة ومجتمع ونظام سياسـي، وجبهة أخرى هي التصدّي لمرامي وأهداف النظام الاستعماري القائم على القمع بمدلوله الواسع، والذي لا يعني قمع الحركات الاجتماعية الاحتجاجية فحسـب، بقدر ما يعني أن أصل القمع متضمن في مجموعة القوانين التي تصدرها السـلطة الفرنسية، والمراد منها في الأساس، صرف الأهالي عن الاستفادة من قيمة القوانين والإجراءات الحقوقية بزيادة وعي السـكان بصلتهم بالنظام والأرض والإجمـاع. فقد كانت القوانين التي تصدرها السلطة تتضمن أبعادًا وجوانب استثنائية، حرصت النخبة المتعلمة على إلغائها كأفضل سـبيل إلى المعاملة العادية وأصل الأشياء. وبالتالي، منح فرصة للأهالي ليتجاوبوا بشـكل أفضل مع القوانين التي تخاطبهم في ذواتهم واعتباراتهم وأشخاصهم.

هكذا، فإن القمع حالـة ملازمة للقوانيـن الاسـتعمارية، منافية للوحدة والاتحاد، لأنها تقـوم منذ البداية علـى حرمان الأهالي والسـكان الأصليين من منافع وإيجابيات قوانيـن الدولة الحديثة، والتصرف مـن منطلق المعاملة الاستثنائية؛ فقد كان العنف السياسي مضمرًا في صلب النظام الاستعماري الذي سعى في البداية والسياق والنهاية إلى فك الصلة بين الدولة والسكان الأهالي. وإذا كان الاستعمار نسقًا، فهو نسـق مغلق، يبقي الأشياء في حالة تخلف وفقر وضياع، ضمن منظومة أُطلق عليها مدونة «قانـون» الأهالي، يترتب عنها نتائج عكس ما ترومه القوانين التي تأخذ بفلسفة الحق الحديثة.

من الأمور التي تقتضيها مسألة الدولة، كما جاءت في تجربة الأمير خالد، قضية الاستقلال، فيقول في هذا الصدد مصالي الحاج في مذكراته، في معرض التبرير التاريخي عن سـبب امتناع الأمير خالد عن المطالبة بالاستقلال الوطني التـام: «كان برنامج الأمير خالد هـو نفس برنامج الإصلاحييـن، اقتصر على المطالبة بإلغاء قانون الأهالي، وتحسـين الوضع الاقتصادي والتمثيل البرلماني

بإحداث ستة نواب وثلاثة أعضاء في مجلس الشيوخ. غير أن البرنامج لم يثر مسألة استقلال الجزائر البتة، ولم يتحدث عنه أحد، وهذا مفهوم وواضح، على اعتبار أن أقصى ما يمكن أن يطالب به، في ذلك الوقت، هو المعاملة على قدم المساواة مع الفرنسيين»[35]. واليوم نستطيع أن نفهم، من خلال البحث والتحليل التاريخي، ذلك السبب. فالبحث الذي يأخذ بعين الاعتبار حياة خالد وفكره المتسم بالواقعية، والذي يتعامل مع الجزائريين في مستواهم الحضاري والتاريخي والاجتماعي المتخلف، لا بد من أن يستبعد كل إمكانية للتفكير في المطالبة بالاستقلال والانفصال التام عن فرنسا، لأن فكرة الدولة المدنية الحديثة التي كان يعيها خالد ليست على مستوى ما كان عليه الأهالي المسلمون الذين يفتقرون إلى إمكانات وآليات وشروط المؤسسات العامة وثقافة الشأن العام. ويذكر خالد أن الأهالي لم تكن لديهم فكرة واضحة عن الحرية كمفهوم مستقل ومكتفٍ بذاته، أو معناه السياسي المؤسس للمجال العام. لكن، في جميع الأحوال، كان ما يحرص عليه ويسعى جاهدًا إلى تحقيقه هو إمكانية وصول الجزائريين المسلمين إلى الوعي بقيمة الدولة ومؤسساتها من خلال الانخراط في العمل السياسي الرامي إلى التمثيل في الهيئات المحلية والمركزية وفي المتروبول[36].

كما أن التاريخ اللاحق هو الذي يمكننا من النظر إلى مسألة الاستقلال نظرة تاريخية، بمعنى أنها لم تكن في المجال الممكن في ذلك الوقت. ولا

---

(35) Messali Hadj, *Les Mémoires*.

(36) حق التمثيل منهج ثابت عند خالد، لم يحد عنه إطلاقًا، لأنه أفضل طريق يفضي فعلًا إلى المواطنة واحتلال المجال العام. وفي شأن الحق في تمثيل المسلمين في البرلمان الفرنسي، صرّح الأمير خالد أمام رئيس الجمهورية الفرنسي في عام 1922: «لقد جئنا من أجل أن نلتمس منكم حق تمثيل المسلمين في البرلمان الفرنسي الذي يُعدّ الإجراء الوحيد الذي يمكّننا من التعبير الصادق عن تعلقنا الدائم بالوطن/ الأم، ويرص مصيرنا بحلقة تقاليد مجدنا التليد التي ستوضع فرنسا على رأس حضارة التقدم في العالم». ويقول في موضع آخر: «والرأي عندنا، أنه ما لم يكن لنا ناطق رسمي باسمنا في البرلمان، فإن فرنسا المتروبول سوف تواصل التنكر لنا، وسيستمر جهلها بحالتنا. ومن هنا جاءت فكرة وجوب الحق في التمثيل». انظر: *L'Ikdam* (22 Decembre 1922).

يمكنهـا أن تدور في خلد الفاعلين السياسـيين، لأن سـقف المطالب لم يكن يتعدى تحسين أحوال الأهالي الاجتماعية والسياسـية والاقتصادية، أو ما كان يُعرف بالأوضاع المادية والمعنوية. ولم تتجاوز إطلاقًا التصريح بقدرة الأهالي على التكفل بمصيرهم بمنأى عن الدولة الفرنسـية، بل هذه الأخيرة هي الأداة والإطار الذي سيسـاعد الأهالي في التنمية والتطـور والتحرر. فالمطالب التي تقدم بها خالد من المراجع السياسية تعبّر كلها عن برنامج إصلاحي يندرج في أفق المدى المستقبلي القريب والبعيد أيضًا، لأنه يَعِد بإمكانية تحقيق المواطنة في ظل احترام نظام الأحوال الشخصية القائمة على الشريعة الإسلامية، والذي يحفظ شخصية المسـلم من التميّع والانحلال. بل إن مؤسسة الدولة الحديثة، في رأي خالد، تساعد في ازدهار هذه الشخصية وترقيتها، وهذا ما يوضحه في الخطاب الذي ألقاه أمام رئيس الجمهورية الفرنسـي في عام 1922، في مدينة الجزائر: «إن قرنًا من العيش المشـترك نجم عنه أنه لا يمكننا أن نسـتغني عن فرنسا وحكومتها المنظمة التي تُؤَمّن لنا العيش بسلام، وتوفر لنا إمكانيات تنمية ملكات الفرد»[37]. إضافة إلى ذلك، كانت مسـألة الدعوة إلى الاسـتقلال تثير أمرًا يتضمن معنى ملتبسًـا وخطِرًا في آن، لأن هذه الدعوة حمل لواءها الحزب الكولونيالي وممثلو المسـتوطنين، رغبة منهم في الانفـراد بالجزائر، وفصلها عن الدولة الفرنسـية، كأفضل سبيل لصرف ميزانية الجزائر الخاصة واستغلالها في مآربهم وأطماعهم الاسـتعمارية. ومن هنا كان موقف خالد وبعض الشبان المعبّر دائمًا عن عدم التخلّي عن الدولة الأم، بقصد الاسـتفادة من مزايا النظام الجمهوري وإيجابياته من المتروبول مباشـرة، واللجوء إلى السـلطة العليا في باريس للطعن في تصرفات الحكومة العامة وإجراءاتها ونظامها الاسـتعماري في الجزائر. يقول الأمير خالـد في هذا الصدد: «لقد غيّـرت الحرب الكبرى العالم رأسًـا على عقب؛ ففي الوقت الـذي كان فيه بعض الشـعوب يطالب بالاستقلال، لاذت الجزائر الأهلية بالمطالبة بإلحاق مقاطعات الجزائر الثلاث

---

(37) «Discours de l'Emir Khaled devant le président de la république française,» *L'Ikdam*, (28 Avril 1922), et «Les Revendications immédiates,» *L'Ikdam*, Aout 1922.

مباشــرة بالمتروبول، بينما حرص الأوروبيون في الجزائر على المطالبة بتوسيع نظام الاستقلال الذاتي طمعًا في زيادة استغلالهم للأهالي»[38].

أما في شــأن علاقة الإســلام بالوضع العام في الجزائر، فلم يُحل الأمير على الشريعة الإسلامية في أمر السياسة ونظام الحكم، بقدر ما اكتفى بالحرص على الأحوال الشــخصية للأهالي المســلمين، وأن ترفع السلطات العامة يدها عن القضاء الإســلامي، لأنه مبدأ بتّه يعود حصرًا إلى الهيئات الإســلامية، بناء على مبــدأ الجمهورية الفرنســية القاضي بفصل الكنائس عــن الدولة، والذي يجب أن يطاول أيضًا الدين الإســلامي. فالعامل الديني عنــد الأمير خالد لم يكن الأساس الذي اســتند إليه في نضاله، ولم يكن مصدرًا لبرامجه السياسية، ولا للتنظير لمبادئ الحكم والســلطة، لأن الجزائر فــي ذلك الوقت وبعده، لم تعرف هذا النوع من التفكير السياســي، ولا التنظير الأيديولوجي الذي يؤسس للدولة الإسلامية ويشرع لها. فالإسلام في خطاب الأمير، ولدى المتطلعين إلى الحياة المدنية الحديثة، هو عامل ومقوّم لتوكيد هوية المسلمين بالوصف الإثني والسوسيولوجي التاريخي، والذين يتوارثون تقاليد وتراثًا دينيًا يكتفي بالعبادات والمعاملات الاجتماعية في جوانبها الشــعائرية والطقوســية، بعيدًا عن البحث عن التنظيم السياســي والحقوقي والإداري[39]. فالعامــل الديني هو ما بقي من عهود سابقة، ولم يكن فاعلًا سياســيًا، لأن الدين هو كل ما يملكه الجزائريون،

---

(38) Khaled, réplique au général Aubier, *L'Ikdam* (11 Aout 1922).

(39) قال الأمير خالد، في معرض رده على النائب الفرنســي مارســيل هابير (M. Habert) الذي قال إن التطبيق الحرفي والكامل للتشريع الفرنسي يفضي إلى النيل والمساس بالشريعة الإسلامية، وهذا مخالف لمبدأ احترام الإسلام، إن مثل هذا الكلام ينمّ عن جهل مطبق بالشريعة الإسلامية. وأما في كونها مصدرًا قضائيًا للمسلمين الجزائريين: «إن الشريعة الإسلامية لم يجر تطبيقها إلا من قِبل قضاة عهد لهم القرآن الكريم حصرًا حق إصدار أحكام ومعاقبة المســلمين. فالنظام الإســلامي لا يحتوي إلا على حق الميراث والزواج والطلاق التي تعترف بها القوانين الفرنســية، وينفذها القضاة المســلمون. وأما خارج ذلك، فإننا نطالب بتطبيق القانون العام حتى يفلت الأهالي من التطبيق المزاجي لرجال الإدارة الفرنسية». انظر: *L'Ikdam* (29 Decembre 1922).

ويقول في موضع آخر: «إن نظام الأحوال الشــخصية الإســلامي متأتٍ مــن تقاليدنا ومعتقداتنا الراسخة في القِدم وتتعالى عن كل تغيير وتبديل». من محاضرة الأمير خالد عام 1913.

ساعدهم في الجهاد في القرن التاسع عشر في مقاومة الاحتلال الغاصب، ولم يسعفهم بشكل مطلق في تحرير الأرض، بسبب غياب فكرة الدولة ومؤسسات الإدارة العامة، في سـياق ما تقتضيه الحضارة الغربيـة الحديثة التي تهدف إلى البحث عن شرعية دولية توفر حدًا أدنى من شروط السياسة الدولية وأعرافها.

الحقيقة التي نخلص إليها، في هذا المضمار، هي أن الأمير خالد لم يكن يحيل إلى التراث العربي الإسـلامي عندما كان يكتـب بياناته ويصوغ مطالبه، بل كان يعتقد أن الإسـلام مكوّن ديني لغوي للأهالي المسلمين الذين يبحثون بحكم تغيّر الأزمان عن صيغة سياسـية تمكّنهم من فصـم العرى بين التقليدي والحداثي، والتطلع إلى صيغـة تجمع العناصر الإيجابية بينهما على مسـتوى السلوك والتفكير وإيجاد الحلول.

ثم أخيرًا وليـس آخرًا، كانت لحظـة الأمير خالد لحظـة تاريخية مهمة، عبّرت عن بداية وعي جديد في مجال البحث عن عناصر الدولة الجزائرية التي تحاول أن تهيئ الإنسـان الجزائري (الأهلي المسـلم) إلى العمل في المجال السياسي العام الذي يفصح عن إمكانات جديدة لم يعهدها من قبل. فقد كانت لحظة الأزمة الحادة التي كانت تعني من جملة ما تعنيه بداية أفول نظام وتواريه، وبداية ظهور نظام سياسـي واجتماعي جديد في الحياة الفرنسـية، في سـياق الحرب العالمية الأولى وتداعياتها، خاصة نتائجها على الإمبراطورية العثمانية، والتي تطلبـت عملاً نوعيًا آخر يوصي بالانخراط فـي المجال العام: الحريات العامة، الحق العام، المؤسسـات العامة... إلخ، والخروج من الكفاح الجهادي الديني الذي عرفته نظم الطرق والزوايا المرابطية في القرن التاسع عشر.

إذا كان المؤرخـون يؤكدون عـادة أن الفترة الممتدة بيـن عامي 1919 و1924 هي أهـم تجربة في حياة الأميـر خالد، فلأنها كانـت بالضبط الفترة التي اسـتطاع فيها أن يُعرب عن مطالب سياسية واجتماعية ويصوغها من وحي العنـوان الكبير الذي ولج به التجربة والفكر السياسـي الفرنسـي، وحاول أن يوائم ذلك مع معطيـات المجتمع الجزائري ووقائعها. فقد لازمت الأمير خالد

فكرة الحياة العامة التي كانت تعني عنده حق الجزائريين في التمثيل السياسي في الهيئات المحلية والعامة وفي البرلمان الفرنسي، والعمل النقابي، وتأسيس الجمعيات والأحزاب والأندية وحرية التنقل بين الجزائر وفرنسا، احترامًا لعمق تاريخي وجغرافي بين الجزائريين والفرنسيين دام نحو قرن من الزمن. وهذا ما عبّر عنه حزب الشعب الجزائري الذي قوّم أعمال خالد وإنجازاته في الذكرى الثانية لوفاته: «كان الأمير خالد يُجسّد، بالنسبة إلينا نحن المسلمين، الشرف، الشجاعة، الوفاء وجميع فضائل الشعب الجزائري المسلم: أما بالنسبة إلى المعمرين، فقد كان خصمًا عنيدًا لهم أعاد الاعتبار إلى الكرامة الجزائرية التي أهينت طوال قرن من القمع والاضطهاد، ونزع عن كلمة الأهالي المعنى المستهجن الذي طالما أصرَّ المعمرون على إلصاقه بالمسلمين الجزائريين»[40].

لا تنتهي تجربة خالد السياسية عند بداية الحركة الوطنية الجزائرية فحسب، بل ما يجب توكيده هو أنه دشّن تفكيرًا جديدًا في مجال الوعي بأهمية الدولة الجزائرية الحديثة، كمؤسسات، ومواطنين مدعمين بحقوق وواجبات من صلب الفكر الحديث الذي عاصره وتأثر به كرائد الحركة الوطنية في الجزائر. فلم يكن بعيدًا عن الوطن عندما كان يناضل في باريس، بل كانت العاصمة الفرنسية فضاء يوحي بقيمة الوطن الجزائري وأهميته وحلمه، والسعي إلى إبراز ملامحه وإرساء مؤسساته على غرار البلدان الأوروبية التي دشّنت الحداثة في تعبيراتها الكبرى: العلم الوضعي، العقلانية، التنوير، العلمانية والديمقراطية. بناء عليه، لم يكن النفي السياسي إقصاءً له عن الوطن، لأن فكرة الوطن ذاتها صارت همًا ملازمًا لفاعلي الحركات الوطنية ومناضليها، خاصة عند أولئك الذي يحملون الفكر السياسي الحديث المنظّر لفكرة الدولة/ الأمة التي تخطت القرية والعشيرة والإمارة والنظام الإقطاعي التقليدي العتيق، أو المنظومات العقدية المتكلسة التي غيبت المجال السياسي، بل إن قيم الأنظمة السياسية الحديثة ومُثلها ومبادئها حثّت رواد الحركات الاستقلالية والوطنية

(40) *El Ouma* (Mars 1938).

ورموزهـــا على البحث عـــن معاني الوطـــن الجديدة في القواميس السياســـية والفلسفية الحديثة، والعمل بعد ذلك على تحقيقها في البلاد العربية والإسلامية والأفريقية والآسيوية[41].

(41) انظر الخلاصة التـــي انتهينا إليها في بحث: نور الدين ثنيـــو، «الأمير خالد: الهجرة والعمل السياسي،» مجلة الهجرة والرحلة، العدد 1 (2005)، ص37-39.

خلاصة القسم الأول

مع مطلع القرن العشــرين، بدأت النخب في العالم العربي والإســلامي تتطلع إلى الحرية الاستقلال، وتناضل من أجل إرساء مؤسسات الدولة الحديثة على خلفية الفكر السياســي الحديث والمعاصر. واضطلعت في الجزائر حركة «الجزائر الفتاة»، على غرار جميع التنظيمات التي حملت التسمية نفسها، بمهمة الإفصاح عن حاجــة الأهالي المســلمين إلى إطار اجتماعي وسياســي يحدد وضعيتهم القانونية كما تقتضيها مؤســســات الدولة المدنية الحديثة ومفاهيمها؛ فقد انخرط الشــبان في العمل السياســي والإداري والاجتماعــي من منطلق التمسك بمؤســســات الدولة الفرنســية، ومن وحي الخطاب السياسي المجرد الذي يخاطب الأهالي المسلمين ككتلة بشرية آيلة إلى تعديل وضعها إلى مركز المواطنين قوام الدولة الحديثة، وساعدتهم في ذلك الثقافة والتعليم الفرنسيان اللذان تلقوهما في المدارس العامة في الجزائر وفي فرنسا.

هكذا، يمثل الشبان الجيل المؤســس للوعي السياسي الجزائري الحديث الذي يميل إلــى التخلص من الحالة الاســتعمارية، ويعمل على وضع المعالم السياسية والفكرية للخروج من وهدة التخلف الحضاري والتاريخي المتوارث عن قرون التراجع الإســلامي والعربي. وكما ذكرنا في هذا القسم، الشبان هم الجيل الذي وعى العالم في صلته بالسياسة باعتبارها شأنًا عامًا يعني الفرنسيين كما يعني المســلمين الجزائريين، ومن ثم يمكن للأهالي أن يصبحوا مواطنين تخاطبهم القوانين الوضعية التي تصدر عن ســلطة الدولــة إذا ما انخرطوا في

النشـــاط السياســـي العام، وامتلكوا ناصية المدنية الحديثة. وبهذا المعنى، فإن الشبان هم الجيل الذي استطاع أن يستخلص من الوجود الفرنسي ما يوحي، أو يؤشر إلى إمكانية تجاوز الوجه الاستعماري فيه، ومن ثم نشدان الحياة المدنية الحديثة، عندما تعني الدولة ومؤسساتها.

يُعزى الفضل الكبير إلى الشـبان في صوغ وتحديد إشـكالية «المســألة الأهليــة» التي تضمنت فــي نظرهم الحق فــي المواطنة مع عــدم التفريط في نظام الأحوال الشخصية الإســلامي، وهي الإشــكالية التي كثّفت البحث عن وضع المواطن المســلم (le statut du citoyen musulman)، وتطلبت من الشبان، ثم التشــكيلات الاجتماعية والسياســية لاحقًا، بلورة الوعي السياسي في شأن المســألة الأهلية في مناهضتها للحقيقة الاســتعمارية. ولعلّ هــذا ما جعلهم يبرزون، خاصة في البحوث والدراسسات التاريخية الجادة، كجيل اسـتطاع أن يتماهى مع قضيته الأساسية ليُعرف بها وتُعرف به.

كانت مسألة التجنيد العسكري فرصة بالنســبة إليهم للانخراط في الحياة العامة، باعتبار أن واجب الخدمة العســكرية هو أفضل الطرائق لاســتخلاص الحقوق والحريات والترقية في ســلّم الحياة المدنية واستحقاق المواطنة؛ فقد التزم الشــبان الجزائريون، ولو بقدر مــا، بمبدأ مراعاة مقتضيــات الدولة وما تشـــترطه من ضرورة فض النزاعات بالتماس السبل الإدارية والتوجه بالمطالب السياســية إلى الســلطات العامة والانخراط في الجمعيــات والأحزاب بقصد استحقاق الوظائف العامة والتمثيل في الهيئات والمجالس المنتخبة. وتمكّنت النخبة الوطنية الأولى من اكتســاب الثقافة السياســية العامــة، ومن ثم مفهوم «العمومي» للتعبير عن الأوضاع والحالات القائمة. ولئن كان هذا الانخراط في المجال العام للنخبة الجزائرية في هذا الوقت، في حدوده الخجولة، فإنه وضع فعــلاً العلامة الفارقة بين مرحلتيــن: مرحلة ما قبل الوعي بمؤسســات الدولة ومرحلة النشاط على خلفية ثقافة الدولة.

إن أبرز من عبّر عن هذا التيار كشخصية سياســية عامة متطلعة إلى ارتياد

المجال العــام هو الأمير خالد الذي جمع في شــخصه العســكري المحترف والسياســي المحنك، ومن ثم كان الفرد بصيغة الجمع، بمعنى أنه كان يعبّر عن النخبة الجزائريــة الجديدة المصمّمة على اقتحام مؤسســات الدولة، وكان في الوقت ذاته يعبّر عن مصالح المسلمين الجزائريين كفئات محرومة ومستضعفة. وهكذا، كان شخصية سياسية أهلية بامتياز، من حيث الدور الذي مارسه بوصفه حلقة بين السلطة الفرنسية والأهالي في الجزائر.

كان الأمير خالد يرفل في هالة من الصدقية، باعتباره سليل عائلة مجاهدة كانت لا تزال تحظى بمعاملة خاصة من السلطة، ولأنه كان ثمرة تجربة الحداثة فــي تجلياتها المدنية والثقافيــة والحضارية أيضًا. فقد تخــرج في الكوليج دو فرانس، والتحق بالمدرسة العسكرية سانت ســير، وشارك في الحرب العالمية الأولى، فضلًا عن مساهمته في النشاط السياســي، إن من خلال المحاضرات والتوعية أو من خلال الانتخابات في المجالــس المحلية في الجزائر. واليوم، وعند التحليل التاريخي، تبدو شــخصية الأمير كرجل دولة بكل معنى الكلمة، أي شــخصية عامة تتقاطع عندها اهتمامات الإدارة الاســتعمارية وانشغالاتها ومصالح المســلمين الجزائريين ومطالبهم. ومن هــذه الناحية، كان أفضل من عبّر، كرمز وطني، عن النخبة المتحفزة إلى الوعي بقيمة الحياة المدنية الحديثة ومؤسساتها السياسية ممثّلة في الدولة.

جمع الأمير خالد بالفعل، كما حاولنا أن نحلل مواقفه وأفكاره وممارساته، بين الفكر والممارسة، وبين الشخصية العسكرية والمدنية، وبين الثقافة العربية والثقافة الفرنســية، علاوة على نشاطه بين الجزائر وفرنســا، فهذه الخصائص كلها قلّما توافرت في شــخص آخر، وكاد أن يكرّس رجــل دولة ينافح بصورة شــرعية عن مصالح «الشــعب الجزائري»، لولا أن الإدارة الفرنســية رأت أن نشاطه بدأ يزاحم وجودها في الجزائر، فعمدت إلى نفيه، وأجهضت تجربته في إرهاصاتها الأولى، وبذا ضاعت فرصة الخروج من المأزق الذي آل إليه الوضع الاستعماري عقب الحرب العالمية الأولى وبسببها أيضًا.

القسم الثاني

النجم وحزب الشعب وحركة الانتصار، مشروع الدولة الوطنية

نعرض في القســم الثانــي من البحث لثانــي تنظيم اجتماعي وسياســي جزائري ســعى منــذ البداية في فرنســا إلى الانخــراط في العمــل النقابي ثم السياســي. فالنخبة العمالية التي التفّت حول مصالي الحاج ما لبثت أن وسعت نشاطها إلى الجزائر، وصار «نجم شمال أفريقيا» أول تنظيم ذي نزعة وطنية في مدلولها الشعبوي؛ فعلى الرغم من أن نواته الأولى كانت في بلاد المهجر ومن سيطرة الخطاب الشيوعي الفرنسي والأممي عليه، استطاع أن يستقل، وإن بقدر ما، عن أسر الحزب الشيوعي الفرنســي من الناحية التنظيمية، ثم من الناحيتين الأيديولوجية والثقافية. وتمكن من نقل المســألة العمالية بزخمها الفرنسي إلى المســألة الوطنية بأبعادها وتعبيراتها الجزائرية، وأصبح يصوغ مطالبه من وحي مصالح الشعب الجزائري المسلم، إن في فرنسا أو في الجزائر.

عبّرت النزعة الوطنية كما بدت عند «النجم»، ثم حزب الشعب الجزائري وبعدهما حركة انتصار الحريات الديمقراطيــة، عن تاريخ متواصل من النضال والكفاح نحو قيام الدولة الجزائرية المنشودة، ولو أنها راوحت بين اللين والنبرة المتشددة، سواء حيال السلطة الاســتعمارية أو حيال بقية التشكيلات الوطنية، خاصة في حقبة الثلاثينيات، في ما تعلّــق بالبرنامج الجديد لـ «النجم» في عام 1933، أو بمناسبة انعقاد المؤتمر الإسلامي في عام 1936، أو في سياق حل «نجم شمال أفريقيا» وتأسيس تنظيم سياسي جديد: حزب الشعب الجزائري في عام 1937، والتداعيات التي جاءت في إثره، إن بمحاولة المشــاركة في إدارة الشأن العام، أو بسبب سياســة العَنت والصد والاعتقال التي مارستها الحكومة العامة وهيئاتها التنفيذية على العناصر النشطة من التيار المصالي.

اندرجت النزعــة الوطنيــة المصالية في ســياق الحرب العالميــة الثانية

ومضاعفاتها على حياة المستعمرات، وسعت جاهدة إلى كسب مزايا مرحلة تصفية الاستعمار وخصائصها. فقد اندرجت ضمن هذا الخط ووسعت آفاقها إلى البيان الجزائري والحركة الإصلاحية، والتمست صداقة العناصر الإنسانية من الفرنسيين أنفسهم وتعاونها، مع الإصغاء إلى متطلبات المرحلة الجديدة على مستوى الداخل الفرنسي وفي العالم. لذا انطلق التيار المصالي في تعزيز مطالبه الوطنية بتوكيد حق الشعب الجزائري في دولة مستقلة عبر تقديمه وثائق مهمة مثّلت مرجعيته الأيديولوجية وسنده في الشرعية الدولية. وفصّلنا هذا القسم على النحو الآتي:

الفصل الخامس: في مسألة الاستقلال

الفصل السادس: ميلاد النزعة الاستقلالية

الفصل السابع: النزعة الوطنية وإمكانات حزب الشعب الجديد

الفصل الثامن: الشرعية الدولية وحق الشعب الجزائري في دولة مستقلة

الفصل الخامس

في مسألة الاستقلال

أولًا: نجم شمال أفريقيا في كنف اليسار الفرنسي

لا يستبعد التحليل التاريخي لما بعد الحرب العالمية الأولى صلة المهاجرين الجزائريين باليسار الفرنسي[1]؛ فقد كانت باريس وبعض المدن الأخرى فضاء لنشاط العمال المغاربة الذين هاجروا إلى فرنسا، ضمن موجات متلاحقة، قاصدين العمل في المصانع والورش والمعامل. ومنذ العقد الثاني من القرن العشرين، صارت باريس المدينة المتروبولية ووجهة مناضلي الأقطار والبلدان التي حُرمت من الحرية والاستقلال، والساعين إلى بناء دولهم الوطنية. كما أن ميلاد حركة سياسية أهلية[2] في باريس كان دليلًا آخر على أن النظام

(1) يمكن العودة إلى الكتاب الموثّق «الجالية الجزائرية المهاجرة في فرنسا، من البدايات إلى الاستقلال» بإشراف جاك سيمون. *L'Immigration algérienne en France: Des Origines à l'indépendance*, sous la dir. de Jacques Simon, Documents, témoignages et divers (Paris: Paris-Méditerranée, 2000).

(2) يجب أن نسارع منذ البداية إلى تحديد طبيعة هذا التنظيم، كما يبدو لنا في التحليل التاريخي، وليس كما هو متداول في بعض الدراسات التي لم تبتعد كثيرًا عن البطانة الأيديولوجية والاعتبارات السياسية الظرفية، عندما تجعل تنظيم «النجم» تنظيمًا ثوريًا، راديكاليًا، استقلاليًا، وطنيًا قبل أوانه. ونقول إن «النجم» كان تجمّعًا من بعض المناضلين الجزائريين في المهجر، حمل منذ البداية حمولة شعبوية، وكان اتجاهه ذا نزعة وطنية. فالتوجه العام لهذه النزعة لم يكن ثوريًا أو استقلاليًا مئة في المئة كما سنعالج ذلك لاحقًا، بل لازمته مواقف سياسية محافظة. فالمعروف تاريخيًا أن «النجم» نشأ في كنف اليسار الفرنسي، والحزب الشيوعي تحديدًا، كرافد للمسألة العمالية الفرنسية، وقوة نضالية مناهضة =

الاســتعماري أحكم أقفاله على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الجزائر، إلى حد إعدام أي إمكانية لبروز تيار وطني أو حركة أهلية تتعاطى مع ما يجري في العالم. وفي كنف اليســار الفرنسي نشأت أول نواة من المناضلين الجزائريين والمغاربة عمومًا، عُرفت بجمعية «نجم شــمال أفريقيا»[3] وضعت فكرة الاســتقلال في جملــة أهدافها. فقد وجّــه المناضل والمنظّر الشــيوعي الروســي غريغوري زينوفييــف (G. Zinoviev) رســالة إلى الحزب الشــيوعي الفرنســي، يدعوه إلى تبنّي اســتقلال الشعوب المســتعمرة، والعمل من أجل مساعدة التنظيمات الأهلية والوطنية الســاعية إلى التحرر والاستقلال «إن عبر الصحف وفي البرلمــان، أو في الاجتماعات السياســية. يجــب إعلان فكرة استقلال المســتعمرات. وعلى الحزب[4] أن يؤازر المستعمرات في محاولاتها

= للإمبريالية والرأســمالية الاســتغلالية في أوروبا والعالم، ومن ثم كان منخرطًا أكثــر في قضية لا تعنيه بالكامل، بقدر ما يتلقى الفعــل ويحاول التجاوب معه عبر معطيات الوضع الجزائري وحقائقه مع التقدم على درب النضال والكفاح السياسي والنقابي. من ناحية أخرى، فرضت شخصية الأمير خالد المحافِظة ظلالها على تأســيس جمعية «النجم»، ومن ثم اعتماده على خطابه السياسي الذي عُرف به قبل الحرب الكبرى وبعده، وخاصة القانون الأســاس لجمعية الأخوة الإسلامية كما يذكر المناضل والباحث محمد قنانش (انظر: مجلة الأصالة، العدد 11، تشرين الثاني/ نوفمبر- كانون الأول/ ديسمبر 1972)، علاوة على أن القوة الذاتية لـ «النجم» لم تكن من الجزائريين حصرًا، لا على مستوى التركيبة العضوية ولا على مستوى الخطاب السياسي، بل كانت قوته في الأغلب من قوة العناصر المناضلة من الشمال الأفريقي في فرنسا . انظر شهادة المناضل شــبيلة في محفوظ قداش، Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien: Question nationale et politique algérienne: 1919-1951*, 2 vols. (Alger: S.N.E.D., 1981), vol. 1, p.187.

بناء عليه، فإن الخط الثوري الذي وُسم به هذا الحزب متأتٍ من التاريخ الكامل للنزعة المصالية، وتيارها الوطني حتى عام 1954، وليس من لحظة تأسيس «النجم» في عام 1926. فالبحث التاريخي لا يلبث أن يسأل عن مبررات ثورية هذا التنظيم ومدى معقوليتها في تلك الفترة. ولمحاولة الإجابة عن هذا التســاؤل، لا نرى مندوحة إلا الإحالة إلى الاعتبارات الثلاثة التي ذكرناها من قبل، والتي تحد من غلواء ثورية نجم شــمال أفريقيا وراديكاليته ووطنيته، مع العلم أن النزعة الوطنية في مدلولها الشــعبوي كانت تتضمن معاني مستهجنة ومعيبة، وترادف أكثر الغوغائية السياسية المنفلتة من أي تعقل وتدبير حكيم.

(3) عن الأصول الشيوعية للأعضاء المؤسسين لنجم شمال أفريقيا، انظر جدول التشكيلة الأولى للجمعية، في: محمد قنانش، الحركة الاســتقلالية في الجزائر بين الحربيــن: 1919-1939 (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1990)، ص 34.

(4) بناء على توصيات الهيئة التنفيذية للأممية الشــيوعية، رشّح الحزب الشيوعي الفرنسي حاج علي عبد القادر فــي الانتخابات التشــريعية، أيار/ مايو 1924. وســاهمت الحملة التــي رافقت هذه =

الرامية إلى التحرر من المتروبول، وأن يكون الاستقلال المطلب الرئيس الذي يجب أن يكافح من أجله الحزب الشيوعي الفرنسي»[5].

إن ميلاد النزعة الوطنية الجزائرية في كنف اليسار الفرنسي[6] والأممية الشيوعية لازمه أيضًا التعامل بمصطلحات ومفردات، وكذلك بعض المفاهيم الجاهزة التي ساعدت الوطنيين في الشمال الأفريقي في تحديد الخصم الحقيقي للاستقلال والتحرر من التخلف؛ فكثيرًا ما كان الخطاب اليساري يردد: طبقة العمال، البرجوازية الوطنية، الأممية الشيوعية، الاشتراكية، الطبقة البروليتارية، الإمبريالية، الاستعمار، الرأسمالية الاستغلالية، فضلًا عن مفاهيم تَرد أيضًا عند التنظير الأيديولوجي الماركسي. وساعد جميعها المناضل الجزائري الجديد في فهم دوره ومهمته التاريخية، والوعي بأهداف المرحلة، مع تحديد الخصوم والأعداء الذين يقفون عائقًا في سبيل الحرية والاستقلال. وكان الخطاب اليساري عاملًا من جملة عوامل ساعدت المهاجرين الجزائريين في بلورة وعي سياسي نحو امتلاك ضمير جماعي موضوعه الجزائر، إذ بدأت تقترن فكرة الوطن بضرورة التخلص من القوى المعادية له كأفضل سبيل للإفصاح عنه، وتحريره من براثن القوانين الاستثنائية المعادية للترقية والمواطنة والاستقلال، وتحقيق الدولة/ الأمة، الإطار الأنسب للتماهي مع المؤسسات العامة.

انخرطت أول تشكيلة من المناضلين الجزائريين في النشاط الشيوعي الفرنسي، في اللجنة الفرعية لشمال أفريقيا، التابعة للجنة المستعمرات، في عام 1924، وكانت تتكوّن من: حاج علي عبد القادر، روبير لوزو (R. Louzon)،

= الانتخابات في يقظة الضمير السياسي الجزائري. انظر، في موضوع ميلاد نجم شمال أفريقيا وملابسات الدعوة إلى الاستقلال البحث الممتاز لشارل روبير آجرون: Charles-Robert Ageron, « La Naissance de l'Etoile Nord-Africaine,» papier présenté à: *L'Etoile Nord-Africaine et le mouvement national algérien: actes du colloque tenu au centre culturel algérien de Paris* (Alger: Anep, 2000), pp. 79-91.

(5) انظر: Zinoviev, le 3éme congrès du parti communiste français, *L'Humanité*, 22/1/1924.

(6) في شأن ميلاد نجم الشمال الأفريقي في المهجر وريادته الثورية، انظر الفصل الخامس في: Kaddache, vol. 1, pp. 171-204.

فيرنـــان دوبري (F. Despres)، أحمـــد بورحلة، ماكس بلانكـــور (M. Bloncourt)، مارسيل جوبير (M. Joubert)، عبد العزيز منور، نغوين ثي ترويان (N. T. Truyen)، هنري لـــوزاراي (H. Lozeray)، كاميل لاريبيـــر (C. Larribère)، جورج لوروا (G. Leroy). وهكذا، التمـــس المناضلون الجزائريون الأوائل التنظيمات الفرنســـية القائمة، قبـــل أن يبحثوا بعد ذلك عـــن هياكل أهلية ووطنيـــة، تحقق لهم نوعًا من الاســـتقلال الذاتي. فلم يكن ميلاد نجم شـــمال أفريقيا بالأمر الســـهل في ديار الغربة والهجرة، بل لازمته منذ البداية وصاية اليســـار الفرنسي الذي شكّل تصوراته وأفكاره. فقد كانت هناك مجموعة من التنظيمات السياســـية والعمالية الفرنســـية عمل في كنفها العمال الجزائريون والمغاربة، مثل الحزب الشيوعي، اللجنة العامة للعمال الموحدين (C.G.T.U)[7]، لجنة المستعمرات (C.C)، اللجنة

---

(7) نذكر على ســـبيل المثال المؤتمر الذي عقده العمال المغاربة أي أهالي شـــمال أفريقيا لنقف على نوعية المطالب التي كانوا يطالبون بها تحت تأطير الحزب الشـــيوعي الفرنسي وتنظيماته. المؤتمر حضره 150 مندوبًا، كانون الثاني/ ديسمبر 1924:

«المطالب السياســـية، التزامًا بمبادئه، يخوض الحزب الشيوعي [الفرنسي] كفاحًا بجميع الوسائل ومن دون هوادة من أجل اســـتقلال المســـتعمرات. غير أنه في الوقت الراهن، يـــؤازر المطالب الفورية لأهالي شمال أفريقيا:

- إلغاء نظام الأنديجينا وما يترتب عليه.
- الاقتراع العام لجميع الأهالي على قدم المســـاواة مع المواطنين الفرنســـيين.
- المساواة في الضرائب (إلغاء جميع الضرائب الخاصة: الجسدية، والأعمال المضنية، الغرامات الجماعية).
- التعليم الإجباري والمجاني باللغتيـــن لجميع الأهالي، والحق في ارتيادهم جميع مســـتويات التعليم.
- المساواة في المعاملة بين الموظفين الأهالي والفرنســـيين.
- إزالة نظام البلديات المختلطة والأقاليم الصحراوية (القيادة العسكرية).
- حرية الصحافة والتعبير وإنشاء الجمعيات.
- إلغاء قانون الهجرة.
- وقف العمل بنظام اللامساواة في أداء الخدمة العسكرية.
- العفو العام».

ما يجدر ذكره أن المطالب نفسها سبق أن تبنّاها الحزب الشيوعي في مؤتمراته السابقة، لكنها خلت من الإشارة إلى الاســـتقلال مخافة أن تضيع المسألة الاستعمارية من مشـــروع تقويض النظام الرأسمالي الاستغلالي، كما تتطلع إليه الشيوعية الأممية. بينما جاءت المطالب الاقتصادية على النحو الآتي: =

الفرعية لشــمال أفريقيــا (S.C.N.A)، فضلًا عن الأممية الشــيوعية[8]. فقد كان من مهمات «النجم» ألا يســعى فقط إلى المطالبة بالاســتقلال الذي لم تتحدد ملامحه، ولم تنضج مدلولاته في ظل غياب رصيد من الوعي السياسي، بل إلى البحث أيضًا عن وسائل التحرر والاستقلال عن الخطاب السياسي الوَصي، من أجل التحرر قدر الإمكان من الأطر والهياكل التي وُجد فيها، ومن ثم الخروج عن طوق الاحتواء الأيديولوجي والسياسي لليسار الفرنسي.

أما في مــا يتعلق بأثر الأممية الشــيوعية وتفاعل المناضليــن الأوائل مع توصياتها، نذكر على ســبيل المثال البند الثامن من مؤتمرها الرابع المنعقد في موســكو، والذي وافق على وثيقة «أطروحات عامة في شأن المسألة الشرقية: مهمات الأحزاب الشــيوعية المتروبولية في المســتعمرات: إن للحركة الثورية في المســتعمرات أهمية قصــوى، من أجل الثــورة البروليتاريــة العالمية التي تقتضي توسيع نشاط الأحزاب الشــيوعية المتروبولية وتكثيفه في المستعمرات (...)، وأن يسعى العمال الشــيوعيون جاهدين في المستعمرات إلى كسب ثقة

=

- عن كل عمل أجر مساوٍ له.
- نظام 8 ساعات في اليوم.
- الكف عن العمل بتقديم الهبات نظير التوظيف (الرشاوى).
- حق الأهالي في الكفاءة.
- الحق في الترسيم.
- نظام التعويضات للأم والأطفال.
- تعويضات مالية عن غلاء المعيشة، العناية الصحية، تعويضات السكن، نظافة المنزل.
- إلغاء عقد العمل المفروض على المهاجرين.
- حرية الهجرة إلى فرنسا وإلى الخارج.
- تطبيق القوانين العمالية على الأهالي.
- تحسين أوضاع الشباب الاقتصادية: التدريب، التربية...»

انظر نص هذه المطالب في: Kaddache, vol. 1, p. 179.

(8) أهم دراسة تعرضت لنجم الشمال الأفريقي في ســياق التنظيمات الفرنسية والأممية القائمة في ذلك الوقت، بحث/ رســالة دكتوراه للأستاذ كمال بوقصة، والتي نشــرت بعنوان «في أصول النزعة الوطنيــة الجزائريــة». Kamel Bouguessa, *Aux sources du nationalisme algérien: Les Pionniers du populisme révolutionnaire en marche* (Alger: Casbah éd., 2000), pp. 277-354.

البروليتاريين من الأهالي، بتحقيق المطالب الاقتصادية الفعلية (رفع أجور الأهالي إلى مستوى أجور العمال الأوروبيين، حماية العمل...). إن إنشاء تنظيمات شيوعية أوروبية معزولة في المستعمرات، لا يُعَدّ في حقيقة الأمر إلا شكلًا مقنّعًا لتوجه كولونيالي، ودعمًا لمصالح الإمبريالية. كما إن محاولة بناء تنظيمات شيوعية على أساس وطني، تقف على طرف مناقض تمامًا من المبادئ الأممية البروليتارية»[9]. وتُعدّ هذه التوصية استمرارًا أمينًا، إلى حد ما، للفكر السياسي الشيوعي الداعي إلى تحرير القوميات الشرقية الذي دشنه لينين[10] في سياق الحرب الكبرى وما بعدها، ولقيت صدى واسعًا، خاصة في قلب أوروبا ذاتها، ومنه الحزب الشيوعي الفرنسي بعد مؤتمره التأسيسي في مدينة تور عام 1920[11]. وجاء في البند التاسع من بيان المؤتمر الرابع للأممية الشيوعية، بعد أن وافق على برنامجه السياسي المتعلق بالمسألة الاستعمارية والشرق، ما يلي: «على الحزب أن يتولى قضية سكان المستعمرات المستغَلة والمحرومة من الإمبريالية الفرنسية، وأن يسعى إلى دعم مطالبها الوطنية التي تشكل مرحلة نحو تحررهم التام من الهيمنة الرأسمالية الأجنبية، والدفاع، من دون هوادة، عن حقهم في الحكم الذاتي والاستقلال التام أيضًا، والدفاع عن حريتهم السياسية والثقافية، من دون استثناء، ومناهضة التجنيد الإجباري للأهالي، ومناصرة مطالب الجنود الأهالي. تلك هي المهمات الراهنة للحزب. علينا أن نحارب من دون رأفة جميع التوجهات الرجعية التي تسللت إلى صفوف بعض العمال.

---

(9) Jacques Jurquet, *La Révolution nationale algérienne et le Parti communiste français*, 5 tomes (Paris: Editions du Centenaire, 1973-1981), tome 2, p. 171.

(10) لم يكن لينين منفتحًا كثيرًا على الحركات التحررية في العالم الإسلامي، بل كان مناهضًا إلى حد ما للجامعة الإسلامية، كما كانت تُطرح في ذلك الوقت؛ فقد كان موقفه، في الأغلب، شبيهًا برأي مؤسسي الشيوعية، ماركس وإنغلز: إن الثورة البروليتارية في العالم الرأسمالي المتقدم هي التي تطيح البرجوازية المتروبولية، ومن ثم تواصل تحرير سائر الشعوب في المستعمرات، وإدماجها في الوعاء الحضاري الحديث نفسه، في تعبيره الأخير، أي العهد الاشتراكي الأممي. انظر: Emmanuel Sivan, *Communisme et nationalisme en Algérie, 1920-1962*, Travaux et recherches de science politique; 41 (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976), p. 18.

(11) تأسس الحزب الشيوعي الفرنسي في مدينة تور بعد المؤتمر الذي عُقد لهذا الغرض ما بين 25 و29 كانون الأول/ ديسمبر 1920، باعتباره الفرع الفرنسي للأممية الشيوعية.

وسيعمل الحزب على إنشاء لجنة مديرة للنشاط الشيوعي في المستعمرات»[12].

إن ما يجب الاعتراف به اليوم هو أن الأطروحات الأممية (خاصة الإحدى والعشرين أطروحة/ نقطة التي صدرت في مدينة باكو) لم تعبّر حقيقة عن باقي الشعوب والأمم غير الأوروبية، بل تواصلت مع الفكر الأوروبي وتجربته التاريخية، ولم تتمكن من الإلمام الكافي بحقائق أوضاع العالم المستَعمَر. فالصراع الذي يدور بين المستعمِرين والأهالي يجب أن يُرَدّ في نهاية المطاف إلى صراع طبقي ضمن سيرورة الصراع الأممي بين القوى التقدمية الشيوعية والرأسمالية البائسة[13]. ولعل هذا ما توضحه النقطة الخامسة، من أطروحات باكو: «على الأممية الشيوعية أن تقيم علاقات مؤقتة، والعمل على تشكيل اتحادات مع الحركات الثورية في المستعمرات والبلدان الرجعية المتخلفة، مع الحرص على عدم الدخول معها في بوتقة واحدة، وضرورة الاحتفاظ بالطابع الاستقلالي للحركة البروليتارية، حتى ولو كانت في مرحلتها الجنينية». ومن الواضح أن هذه الفقرة لا تدع الكثير لسبيل التحرر المحلي وفق ما تقتضيه

---

(12) Ibid., p. 169.

(13) من السهل جدًا أن نقف على كتابات لشيوعيين فرنسيين يدرجون دائمًا مسألة المستعمرات في إطار الحل النهائي للرأسمالية في أوروبا، أي إنهم يرون في السكان الأهالي إمكانية للقضاء على النظام الرأسمالي المرابي والاستغلالي، خاصة في مرحلته الإمبريالية، ومن ثم لا نعثر على فكرة استقلال الجزائر ككيان خاص بالمسلمين الجزائريين. وحتى إن وردت كلمة الاستقلال فبالمعنى الذي يساعد في ازدهار العمال في المستعمرات، أوروبيين ومحليين، على تولي وسائل الإنتاج والاستيلاء على السلطة، ولكن دائمًا في أفق أممي تستأثر به دولة المتروبول. ونورد هنا فقرة لأحد رموز الحركة الشيوعية الفرنسية دوريو، وهو مناصر عنيد للمسألة الأهلية: «نحن ضد الاستعمار ومع استقلال المستعمرات، لأن الرأسمالية تستغل هذه المستعمرات لكي تستعبد البروليتاريا الفرنسية أكثر، فهي تعمل على تجنيد جيوش من العمال وتُلحقهم بالمعامل والمركبات في فرنسا كأسلوب لكسر الإضرابات وإجهاضها، ومن ثم تستطيع تحقيق مصالحها ومزيد من الربح، وإفساد طبقة من العمال الفرنسيين وتنصيبها ضدنا. تستطيع الرأسمالية الفرنسية أن تحكم سيطرتها علينا، بينما نريد أن نلتقي مع العمال الفرنسيين، لا عمال المستعمرات فحسب، بل جميع شعوبها أيضًا. ولكي نخوض هذا الكفاح، نحتاج إلى أطر ومسؤولي مؤسسات وشركات. وسوف ندافع عن العمال المهاجرين في فرنسا، ونوفر لهم التربية من أجل معارك المستقبل. وهذا ما سيدفعنا إلى بذل مزيد من الجهد من أجل تقريب عمال المستعمرات إلينا، وسوف يكون بإمكانهم الاعتماد على صداقتنا لهم ونشاطنا الدؤوب حيالهم». J. Doriot, «Al Alam Al Ahmar,» dans: Kaddache, vol. 1, p. 181.

أحوال حـــركات التحرر فـــي العالم المســـتعمَر وأوضاعها، وتربـــط ذلك كله بإعادة الصراع التحرري إلى أصله، أي إلـــى الصراع الطبقي الذي تقوده الطبقة البروليتارية الواعية بمستقبل الإنسانية والكيفية التي يجب أن تكون عليها.

أما الأطروحة/ النقطة السابعة من أطروحات باكو، فتؤكد هذا التوجه، ولا تُبقي هوامش للعمل التحرري المحلي، بل تقرأه ضمن الخانة الأممية الشيوعية الأوروبية، بحيث تنص: «في البلدان المحرومـــة، هناك حركتان، كل يوم تبتعد الواحدة عن الأخرى. الحركة الأولى تقودها حركة برجوازية ديمقراطية ووطنية وبحوزتها برنامج يتضمن الاســـتقلال السياســـي. وأما الحركة الثانية، فكانت حركة الفلاحين والعمال الأميين والفقراء، تسعى إلى التحرر من جميع أصناف الاستغلال. وتحاول الحركة الأولى أن تقود الثانية، وقد وفِّقت إلى حد ما، إلا أنه يجب على الأممية الشـــيوعية، والأحزاب المنضوية إليها، أن تتصدى لهذا التوجه والبحث عن تنمية الشعور باســـتقلال الطبقة العاملة في المستعمرات».
ولا نجد في ما ينطبق على الحالة الجزائريـــة المعادلَ الموضوعي لما تتحدث عنه الأطروحة السابعة؛ فالجزائر، تفتقر إلى برجوازية وطنية ديمقراطية، كما لا يوجد فيها طبقة عمالية منظمة ومهيكلة في أطـــر نقابية معترف بها، تمكّنها من مراكمة النضال نحو حق المواطنة، وارتياد المجال العام، فهي أبعد ما تكون عن العصر البروليتاري.

نـــرى أن الأطروحـــات الأممية تغفل بشـــكل خطِـــر طبيعـــة الصراع في المجتمعات الشـــرقية، ولا تمدهـــا بإمكانات ولا آليات، أو وســـائل للخروج من وهـــدة الوضع الســـلبي. وحتى لو اكتفـــت بالخطاب، فالأممية الشـــيوعية (الأطروحـــة الســـابعة) تحرص علـــى توكيـــد أن طبيعـــة الصـــراع تقوم في المســـتعمرات بين البرجوازية الوطنية والقوى العمالية والفلاحية، وأنها امتداد للصراع الأممـــي الذي يجري في أوروبا. وبناء عليه، قدّم اليســـار إمكانية على مستوى الخطاب عمومًا، لحثّ القوى المناضلة على تلمّس الثورة الاجتماعية من أجل الاســـتقلال: أفضل طريق للقضاء على الظلم وامتلاك الوعي السياسي والدخول في مرحلة بناء مؤسسات الدولة الحديثة القائمة على شرط المواطنة؛

العضو المنتج المشـارك في إدارة الشـأن العام، والذي بإمكانه صوغ القوانين وتشريعها للجميع.

في الفقرة التالية ما يعفي الطبقة البروليتارية في المجتمعات المتخلفة من واجب إتمام مراحل التنمية الرأسـمالية، بفضل نضج الطبقة العمالية ووعيها: «وهكذا، فالجماهير في البلدان المتخلفة التي تقودهـا البروليتارية الواعية في البلدان الرأسـمالية المتطورة ستصل إلى الشـيوعية من دون المرور بالمراحل المختلفـة للتنمية الرأسـمالية». تتنكب هـذه الفقرة عن قوانيـن التاريخ وفق النظرية الماركسـية، لتشـير إلى إمكانية القفز على التاريخ وتجاوز مراحله في الفترة الرأسـمالية، بمسـاعدة الطبقة البروليتارية الواعية والمتنورة في أوروبا. ولعل هذا ما يفسر لنا نشأة التيار الشيوعي الجزائري في باريس وتكوينه، وذلك لغياب مؤشرات ومعطيات وحقائق تَرَشـح الجماهير الجزائرية لهذا النوع من النضال الاجتماعي والسياسـي، علاوة على اليسار الفرنسي، وخاصة الشيوعي منه الذي كان لا يزال يفكر ويعمل بوحي ثقافته الفرنسية، ضمن أفق ما تقتضيه الأممية الشيوعية. ومن ثم، كان يَتَعَين على الحركة الوطنية الجزائرية ألا تعمل على مسـايرة الخط الأممي وخطابها الثوري فحسـب، بل السعي إلى محاولة استخلاص التجربة من معطيات الواقع الجزائري بكل زخمه وخصوصيته التي لا يمكن أن يدركها إلا الفاعل الجزائـري. بتعبير آخر أقرب إلى الواقع، كانت الجزائر، كأمة ومجتمع، لا تـزال تحتفظ بأكثر من طيف محلي يفلت من تقدير النظريات الشاملة التي كانت تصاغ في الغرب، على الرغم من الوجود الفرنسي في الجزائر، والـذي كان يقدم بعض مظاهر الحداثة التـي كانت تتعاطى معها النخبة الجزائرية المتحفزة إلى المقاومة السياسية.

كانت مضامين التحرر التي تَرد في التوصيات الأممية الشيوعية تعني، في الأغلب، أن الشعوب والقوميات الروسـية مناهضة للطبقة البورجوازية العميلة للإمبريالية الرأسـمالية. وقلّما اسـتطاع جهد رجال الحكم الجديد في روسيا إيصال مسـاعداتهم الأيديولوجية والمادية والعسكرية إلى بلدان المستعمرات. فقد كان الانقلاب بداية سلطة جديدة، ولم يكن استيلاء على سلطة قائمة، لأن

ما أعقب ثـورة أكتوبر 1917 كان أيضًا بداية حـرب أهلية طاحنة، لم تتخلص منها القيادة الجديـدة إلا بالعمل الداخلـي الدؤوب الذي بالـكاد وصل إلى السـيطرة على جميع أطراف الجمهورية الناشئة. واسـتغرق البلاشفة أكثر من عقد من الزمن لينجحوا في تأسـيس السـلطة، ومن ثم الدولة، قبل أن يتمتعوا بالقدرة على إعانة باقي الأمم ومساعدتها في بلورة العهد الاشتراكي في العالم.

عمومًا، تُعَـدّ التجربة التاريخية للشـيوعية بعد الحـرب الكبرى محاولة رائدة من أجل تجاوز المركزية الأوروبية، والتطلع إلى تحرير طاقات الشعوب الشرقية؛ فقد اندرجت النزعة الشيوعية في التاريخ الخاص الأوروبي، وأفرزت نقيض الرأسمالية، الأمر الذي لقي تجاوبًا لدى الشعوب والأمم المستضعفة في العالم المسـتعمر. وبناء عليه، فإن الصراع الذي حكم الرأسمالية والشيوعية لم يكن خارجًا عن الحسابات السياسية الدولية في توجهاتها الإمبريالية الرامية إلى المزيد من المصالح ومحاولة صـد المصالح المضادة للخصوم والأعداء. كما إن الثورة الاشتراكية في البلدان المستعمَرة حفّزت على ظهور المسألة الوطنية من صلب المسألة العمالية/ البروليتارية[14].

ثانيًا: نحو إعادة التفكير في مضمون «الاستقلال الوطني»

بالوقـوف عند السـياق التاريخي الذي طُرحت فيه مسـألة الاسـتقلال، نجد عبر التحليل التاريخي أن الفكرة أكبر من شـروطها التاريخية والسياسية، فضلًا عن انعدام وسـائل تحققها على مستوى الفكر السياسـي الوطني الذي تضايقه معارضة فرنسية قوية. لم تكن فكرة الاسـتقلال ناضجة بالقدر الكافي لدى المناضلين اليسـاريين الجزائريين[15]، بل كانت مطروحة برَسـم الشروع

(14) عن علاقة الشـيوعية والنزعة الوطنية الجزائرية، يمكن العودة إلى: Sivan, *Communisme et nationalisme*.

انظر أيضًا: إيمانويل سيفان، «نجم الشـمال الأفريقي وجذور الحركة الوطنية،» ترجمة أبو القاسم سعد الله، في: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 4 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990-1996)، ج 3، ص 25-47.

(15) ربما هذا ما يعترف به مصالي الحاج فـي مذكراته: «لقد كنا، إلى غاية 1936، نقدم مطالبنا =

في تحقيقها لاحقًا، وتنازعتها توجهات ومواقف عــدة؛ فحاج علي عبد القادر استبعد إمكانية تحقيق الاستقلال من خلال تنظيم سياسي ينشط في فرنسا. وما كان يجب السعي إليه هو إنشاء حزب شــيوعي في الجزائر، يمكّن الجزائريين من الاســتقلال التنظيمي الذاتي، ولا يفقد صلته باليســار الفرنسي[16]. وذهب هذا المذهب تقريبًا معروف محمــد الذي اعتبر أن الشــروط التاريخية لفكرة الاســتقلال ســابقة لأوانها، في حين انفرد أسعد حســان بالموقف الذي عبّر عنه بعض الفرنســيين أيضًا، وهو أن نجم شــمال أفريقيا حزب وطني وثوري، وأن هدفه الأســاس: الاســتقلال الذاتي وإزالة «نظام الأنديجينا». وربما يُعزى ســبب غموض فكرة الاســتقلال إلى غياب طبقة برجوازية وطنية تقدمية، كما توصي بذلك لوائح الأممية الشــيوعية وتوصياتها[17]، وإلــى عدم ظهور طبقة بروليتارية[18]، إن بيــن العمال أو بين الفلاحين، فيمــا كان المثقفون والكتّاب

= بشيء من الروية والمرونة. ولم نكن نطالب بتحقيق الاستقلال في غضون 24 ساعة، ولا خلال 5 أعوام. كنا نعتقد بأن 15 عامًا قد تكون كافية لكي نتمرس ونتعلم كيفية إدارة البلد وتسييرها لمصلحة الشعبين. ثم بعــد ذلك نصل إلى التمتع الحقيقي بالاســتقلال في إطــار من التعاون يمتد إلــى جميع الميادين». Ahmed Messali Hadj, *Les Mémoires de Messali Hadj: 1898-1938*, preface de Ben Bella, texte établi par Renaud de Rochebrune, postfaces de Charles-André Julien, Charles-Robert Ageron, Mohammed Harbi (Paris: J.-C. Lattès, 1982), p. 241.

(16) عن البدايات الصعبة لنجم الشمال الأفريقي، انظر: Jurquet, tome 2, p. 273.
حيث يذكر المؤلــف أن «النجم» لم يســتطع التخلص من ربقــة الوصاية الشــيوعية والأممية، ومن فضاء الهجرة إلا فــي عام 1934، عندما تمكن مناضلوه تأســيس أول تنظيم وطني، والتفّت حوله الجماهير في الجزائر. ويذكر المؤلف أن أول رئيس لجمعية النجم الشــمال الأفريقي، في عام 1926، كان محمد جفال الذي قدم استقالته في العام نفســه لأسباب صحية، وتولى الرئاسة بصورة مؤقتة أحمد بلغول بالتنسيق مع الأمير خالد، ثم انتهت الرئاسة إلى مصالي الحاج، بعد الإفراج عن بلغول.

(17) جاء هذا أيضًا في الشــرط الثامن من شــروط الالتحاق بالأممية الشــيوعية الثالثة: «يجب على كل حزب ينتمي إلى الأممية الثالثة أن يكشــف عن الأعمال الفظيعــة التي يرتكبها الإمبرياليون في المســتعمرات، وأن يدعم، ليس بالكلام، وإنمــا بالفعل جميع حركات التحرر في المســتعمرات: طرد كل نفوذ إمبريالي من البلاد المســتعمرة، مع إقامة علاقة ودية حقيقية مــع العمال الكادحين والقوميات المحرومة، والإبقاء في المتروبول على روح مقاومة قمع الشــعوب المستعمرة»، انظر: Jacques Fauvet, *Histoire du parti communiste français* (Paris: Fayard, 1964), pp. 273-274.

(18) في مقررات الأحزاب اليسارية الفرنســية وتوصياتها ومحاضرها، كثيرًا ما كانت ترد عبارة «البروليتارية الجزائرية»، وكانت تعني العمال الفرنســيين والأجانب في الجزائر، وهذا الاســتعمال هو الذي غطى وطمس العمال الأهالي الذين لم يكونوا يملكون قوة تمكّنهم من ممارســة حق الوصول إلى =

غير قادريـــن على التعبير عن مصالح الشــعب، وكانوا بالكاد ينشــرون الوعي الوطني في صفوفه، ولا قِبل لهم على تيسير امتلاك الثقافة السياسية المستوحاة من تقاليد المجتمع الجزائــري الحديث وواقعه، على جميــع صعده ومناطقه المختلفة، وذلك كله في علاقته بالسلطة الاستعمارية، وما يحدث في العالم.

لا يمكن مطلقًا أن نغفل الشــروط التي رافقت نشــأة نجم شمال أفريقيا ومطلب الاستقلال التام للجزائر. فمسألة الاستقلال تعالَج في حدود ما تسمح به طبيعة التنظيم وقدرته على التماس الوســائل التي تحقق له الاســتقلال على مســتوى الفكرة وعلى صعيــد الواقع أيضًــا[19]. بتعبير أوضح، تتعلق مســألة الاســتقلال بمدى قدرة الأعضاء المؤسســين على الاضطلاع ببلورة مفردات قاموسهم السياسي وتوضيحها، وبمدى اســتيعابهم وتجاوبهم مع التطور الذي وصل إليــه المجتمع الجزائري الحديث (مجتمع مســتعمَر). فقد كانت النخبة المناضلة[20] في المهجر عرضة للاحتواء الأيديولوجي والسياسي، الأمر الذي

= الســاحة العامة عبر الإضرابات والاعتصامات، ومن ثم بلورة حق نقابي خاص بالجزائريين المســلمين على أساس وضعهم الخاص أيضًا. ولعل تمادي الشــيوعيين الفرنــسيين في هذا الخطاب الاستحواذي، هو الذي اضطر مصالي وجماعته لاحقًا إلى التماس نهج آخر يعزز الاســتقلالية الهيكلية، ثم الاستقلال التاريخي.

(19) باســتعراض كتابات النخبة الوطنية المتحفزة إلى النضال والكفــاح الاجتماعي (العمالي، النقابي) والسياسي حول إشكالية البحث عن صيغة توفيقية بين توصيات الأممية الشيوعية والوضع القائم في الجزائر، لا نجد ما يشــير إلى وجود جهد وطني محلي على مســتوى التنظير والتفكير السياسي، بل كان كل ما في الأمر إعادة توظيف المصطلحات والمفردات ذاتها التي كان يتداولها الخطاب اليســاري الفرنــسي ويرددها، وهو ما لم يكن يتطابق حتمًا مع حقائق الحياة الأهلية ووقائعها في علاقتها مع الوجود الفرنســي. وربما هذا ما يحثنا على عدم التشــديد على مسألة الاســتقلال كفكرة ناجزة وقابلة للتطبيق في الحال، بــل كفكرة موكولة إلى المآل، خاصة عندما انتقل نشــاط «النجم» إلــى الجزائر، وحاول أن يستخلص خطابه من حياة الجزائريين.

(20) من المعروف تاريخيًا أن الرواد الأوائل من المناضليــن الجزائريين في صفوف التنظيمات الشيوعية الأممية والفرنسية، كانوا من الجيل الذي ولد في حوالى تسعينيات القرن التاسع عشر، وقُدِّرت أعمارهم بما بين 25 و30 عامًــا، ولا يتعدى وضعهم الاجتماعي كونهم عمــالًا في المصانع والورش وباعة متجولين، وما شابه، ولا قِبَل لهم على التغيير السياسي والاجتماعي لا في فرنسا ولا في الجزائر. وكان قليل منهم يتمتع بالقدرة على كتابة مقال أو تحرير بيان أو صوغ مطالــب في الصحــف، مثـــل = *le Paria, el Kazirna, l'Humanité, el Ikdam de Paris, el Ikdam nord- africaine.*

ظهر بصورة خاصة في عـــدم التطابق الواضح بين المفــردة ومعناها في الواقع الجزائري، كما ســبقت الإشــارة. ومن ثم، تطلب الأمر الســعي بخطوة أولى إلى الاســتقلال التنظيمي، ثم بلورة خطاب فكري سياســي يعبّر عن حالة من الوعي بالاستقلال. وبناء عليه، أشّر الخطاب التأسيسي لنجم شمال أفريقيا إلى ميلاد النزعة الوطنية في ســياق دولي جديد: الثورة البلشفية، تداعيات الحرب العالمية الأولى، مؤتمر الســلام، النقاط الأربعة عشــرة... إلخ. كما أن ورود كلمة الاســتقلال كان يأتي في صيغتهــا العامة التي تعني انعتــاق جميع بلدان شــمال أفريقيا. وقريب من هذا المعنى ما قاله الباحــث المؤرخ محمد حربي: «فقد جرى التفكير وتَصوّر الاستقلال كنقيض للاستغلال»[21]. ومهما يكن من أمر، فإن تأسيس نجم الشــمال الأفريقي هو بداية تكفُّل المناضلين الجزائريين بمســألة «الجزائر أمة ومجتمع»، ومواصلة البحث، في الوقت ذاته، عن أفضل الصيغ السياسية للتماهي مع مؤسسات الدولة المدنية الحديثة، في سياق الفكر اليساري العام.

إن في شــهادة مصالــي الحاج مــا يعبّر عن هــذا اللقاء الرومانســي مع الشيوعيين الفرنســيين في باريس، وفكرة الاستقلال المتداولة في ذلك الوقت، والتي كانت تقترن عادة بمناهضة الإمبريالية والاســتعمار واستغلال الشعوب: «كان الشــيوعيون يتَعَرضــون لجميع قضايا ما بعد الحــرب (1914-1918) ومشكلاتها، كوضع الجرحى ومعوَّقي الحرب، ومسألة الأتاوى والمنح، وتدنّي

= كما أن أغلبهم لــم يكن يؤثر فعلًا في الرأي العام. وأهم الأقــلام التي يمكن أن نصادفها في ذلك الوقت: حاج علي عبد القادر، عضو اللجنة المركزية للحزب الشــيوعي الفرنسي؛ منور عبد العزيز، أمين لجنة المستعمرات وعضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي؛ بن لكحل محمود العضو التنفيذي لاتحاد ما بين المستعمرات وعضو لجنة المستعمرات، والذي مثل مع أحمد بورحلة منطقة شمال أفريقيا في مؤتمر الشباب الشيوعي؛ جيلاني محمد، ناشط في صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي؛ أسعد حسان عضو لجنة المستعمرات؛ شبيلة جلالي عضو اللجنة العامة للعمال الموحدين؛ معروف محمد؛ مصالي الحاج.

(21) Mohammed Harbi, *Aux Origines du Front de libération nationale: La Scission du P.P.A.-M.T.L.D. [Parti du peuple algérien-Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques]: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie*, Collection Poche Bourgois; 5 (Paris: C. Bourgois, 1975), p. 67.

الأجور، وإعادة إعمار المناطق المهجورة، والرأسمالية، واستغلال الإنسان للإنسان، والتفاوت الاجتماعي، والضرائب، وبرنامج العمل الأسبوعي المقدر بـ 40 ساعة (...)، والسياسة الاستعمارية والتوَسعية للحكومة الفرنسية. وكان الشيوعيون يقولون: نحن مع استقلال شعوب المستعمرات، ونؤيد ميلاد جمهورية الريف التي أعلنها الأمير عبد الكريم. وكان الزعيم مصطفى كمال وتركيا الجديدة يحظيان بالتقدير نفسه. كما كانت بلدان شمال أفريقيا، تونس والجزائر والمغرب الأقصى، موضع اعتبار في خطاب الانتخابات التشريعية التي أجريت في 11 أيار/ مايو 1924. وكانت جميع هذه المواقف والتصريحات حيال استقلال المستعمرات تجد لها صدى عندي وعند جميع المغاربة. فقد كنت أرفل في جو من السعادة والغبطة والأمل يزيد من إعجابي بالشيوعيين»[22].

في هذه الفقرة تلخيص مكَثف للجو العام الذي ساد فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وطبيعة النضال وعناوينه الكبرى التي انضوت إليها التيارات والتشكيلات اليسارية المناهضة للإمبريالية والاستعمار والاستغلال. وكان من الطبيعي جدًا أن ينساق الشاب مصالي إلى هذا الوسط لكي يعرب بدوره عن طموحه إلى الحرية والانعتاق، مع سائر التنظيمات الفاعلة في الفضاء الباريسي، في سياق وصول كتلة اليسار إلى الحكم، بعد الانتخابات التشريعية التي أُجريت في أيار/ مايو 1924، وبالتالي فسوف يستفيد مصالي ورفاقه من الخطاب اليساري في المعارضة، ثم خطابه السياسي عندما يتولى الحكم (الخطاب الرسمي). ومن صلب هذه التجربة السياسية، عمد مصالي إلى بحث سبل وطرائق بناء الذات والتعويل على القدرات الوطنية في سبيل تحقيق هوامش جديدة بينه وبين الحزب الشيوعي الفرنسي. ولعل هذا ما يوضحه، في الفقرة الموالية، بعد وصول اليسار الفرنسي إلى الحكم وتنكر «البرجوازية المحلية» لنشاط الأمير خالد، الذي اضطر إلى مغادرة البلد واللجوء إلى الإسكندرية:

(22) Messali Hadj, Cahier 6, p. 1952-1956, dans: Jacques Simon, *L'Étoile Nord-Africaine: 1929-1937*, CREAC-histoire (Paris: l'Harmattan, 2003), p. 76.

«يجب أن نأخذ هذا الرصيد (نشاط الأمير خالد ونضاله) في الحسبان، والنفخ فيه من جديد من وحي الكفاح اليومي، من أجل إحياء التراث النضالي لأسلافنا من أمثال الأمير عبد القادر، وإعطائه مضمونًا سياسيًا وتاريخيًا، وربط الماضي بالحاضر. علينا أن نفكر ونتحدث بالعربية، ونخاطب أهالينا بالعربية ويفهمنا بقية العرب أيضًا بالعربية»[23]. لقد كان مصالي الحاج يروم التوصل إلى تعريف واقعي حقيقي للمسألة الأهلية/ الوطنية التي كان يجب أن تُطرح باللغة العربية حتى تأخذ معناها الواضح والصريح، بدلًا من أن تبقى أسيرة المقولات والخطابات اليسارية الفرنسية، أو مادة إعلامية في برامجها السياسية. فقد كانت المسألة الأهلية موجودة في الافتراض الأيديولوجي والسياسي، ولم تستقل بنفسها كمسألة تعني حياة الشعب العربي المسلم في الجزائر ومستقبله إلى حد يستطيع أن يقرر بشأنها نوعية الحل الذي يريده. وربما هذا ما كان عليه موقف الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان يعتقد فعلًا أن «المسألة الأهلية» لا يمكنها أن تختزل الاستقلال في مدلوله العام، لأنه يمثّل خطرًا على فكرة الحداثة.

تضمن استطلاع لوضع الأهالي في الجزائر، قدمه الحزب الشيوعي الفرنسي في عام 1921، الموقفَ التالي: «يجب أن نحارب، وبإصرار، جميع التوجهات الوطنية للأقلية الأهلية المتعلمة، وتجريدها أمام أقرانها من كل صدقية بجميع الوسائل والطرائق. ويجب أن نندد بشدة بجميع النزَعات الوطنية، واستعراض القوة من أجل ردعها، إذ سيترتب على نجاح تيار وطني من الأهالي، في الوقت الراهن، نتائج وخيمة ومأساوية للأوروبيين، فهو لن يتوانى عن ارتكاب المجازر ضد الرجال وإذلال النساء والأطفال كعبيد، ومن ثم سيكون نجاح الوطنيين المسلمين بمنزلة هزيمة للاشتراكية، وتراجع خطِر للحضارة»[24]. تبرز في هذا التقرير بوضوح خشية من النزعة الوطنية المتنامية

---

(23) Ibid., p. 70.

(24) انظر الدراسة التي أعدها المؤرخ آجرون، عن التقرير الذي قدمه المناضل/ المؤرخ جوليان، عن وضع فدراليات الحزب الشيوعي الفرنسي في الجزائر ومواقفها: Charles-Robert Ageron, *Politiques coloniales au Maghreb*, Collection Hier (Paris: Presses universitaires de France, 1972), p. 187.

للأهالي المسلمين، وعلى طرف مناقض تمامًا مع تعاليم الأممية الشيوعية وتوصياتها ولوائحها في جميع نسخها السابقة واللاحقة، وخاصة البند الثامن من شروط الالتحاق بالمنظمة الأممية. والحقيقة أن التقليل من شأن استقلال الشعوب المستضعفة وأهميتها ووصفها بعدم قابليتها للوصول إلى الدولة المدنية الحديثة، كان أيضًا موقف الحزب الاشتراكي، وكان يتقاطع بالتالي، وإن ليس للاعتبارات ذاتها، مع النزعة الاستعمارية، فقد كان الاشتراكيون يبدون تفهمًا للسياسة الكولونيالية في مسألة الأهالي، ويتحفظون على الخصوصية الإسلامية؛ إذ أوصى شارل أندري جوليان، في تقريره، بعدم التفريط في المستعمرات أو تركها عرضة لسلطة التخلف والاستبداد وقلة التجربة مع مؤسسات الدولة الحديثة. فـ «الثورة الأهلية» ليس لها من فرصة إلا الدمار والفوضى، وإن أي دعوة إلى «الاستقلال» سوف تفضي لا محالة إلى انهيار «السلطة الجديدة»، وبالتالي العودة إلى الاستعمار من جديد[25].

في الحقيقة لم تكن النخبة الجزائرية من الأهالي المسلمين، المتحفزة إلى ارتياد المجال العام والاعتراف بمواطنيتها، أسيرة الوطنية الضيقة، بل كانت تتطلع بعفوية وصدق إلى الحلم العام الذي راود دعاة الحرية والاستقلال وكرامة الشعوب في العالم الاشتراكي. وهذا خلاف ما جاء في تقرير الصحف والتنظيمات اليسارية، فضلًا عن الحزب الكولونيالي وزبانيته. بهذا المعنى يقول الكاتب الجزائري مكتوب: «منذ مؤتمر تور، وعيون الأجيال الجديدة

(25) هذا ما كان متداولًا في أدبيات التيار الفرنسي، في عشرينيات القرن الماضي. وعبّر سيراتي (Serrati) عن هذا الاتجاه (وعُرف في ما بعد برأي أنصار سيراتي وموقفهم) على النحو التالي: «وحدها ثورة ظافرة في متروبوليات الدول الإمبريالية، كفيلة بتحرير المستعمرات، وهو ما يعنى تأجيل أفق الثورة الاستعمارية إلى وقت بعيد». Sivan, p. 18.

وقريب من هذا المعنى موقف روبير لوزون (R. Louzon) مؤسس الفدرالية الشيوعية في تونس: «يجب التعامل مع حقائق الوضع في المستعمرات بذهنية شيوعية لا بذهنية جزائرية». انظر أيضًا الحديث الذي أدلى به شارل أندري جوليان لـ تشيشيرين، ويشير فيه إلى غياب شبه تام للشيوعيين في الجزائر، إلى حد عدم التعويل عليهم، في: Charles-André Julien, *Une Pensée anticoloniale positions 1914-1979*, avec la collaboration de Magali Morsy, Les Grands documents de Sindbad (Paris: Sindbad, 1979), pp. 66-67.

من المسلمين، التواقة إلى الانعتاق والأنوار، تتطلع إلى الشيوعيين. فعلى كل شيوعي أن يقدم، وبكل إخلاص، النظام التربوي اللازم لتفادي ما يهدد الشباب من عيش في الجهل مدى الحياة (...)، وإذا بقي الشيوعيون والنقابيون بعيدين عن البروليتارية المسلمة، فمعنى ذلك أننا لا نرجو أي أمل في الخروج من المعاناة المادية والمعنوية. وهذا بطبيعة الحال، لا يشَرف مطلقًا الطبقة البروليتارية التي تدّعي أنها متحرّرة، ومحرِّرة»[26].

تضمن ميلاد الشيوعية الفرنسية مفارقة عبّرت عن نفسها بمحاولة الدفاع عن الطبقة البروليتارية المعبّرة عن المستقبل السعيد للمجتمعات والشعوب في مرحلة ما بعد الرأسمالية، وحاولت في الوقت ذاته تجاوز مطب توصيات الأممية الشيوعية المطالبة برفع الظلم وتحرير المستعمرات. والمفارقة في منطوقها لا تشير إلى المسألة الأهلية - التي كانت تعني في خطاب الشيوعيين المسألة الكولونيالية - ولا تحيل إليها، بل تربطها بوجود اتحادات ومنظمات شيوعية أوروبية في الجزائر، كأفضل سبيل لصهر المسلمين الجزائريين في البوتقة الحضارية الأوروبية[27]. بتعبير آخر، أفضت إشكالية الحزب الشيوعي الفرنسي، منذ البداية، إلى محاولة رفع تحدّيين متلازمين، لم يوفق في التعامل معهما معًا: مناهضة الرأسمالية المتروبولية، وتهيئة الوضع الأهلي في الجزائر

(26) Maktoub, «L'émancipation musulmane,» *La Lutte sociale*, no. 129 (1 Août 1921).

(27) لعل أهم البيانات التي صدرت عن الشيوعيين وأوضحت رؤيتهم للمسألة الاستعمارية في ذلك الوقت هو البيان الصادر عن فدرالية قسنطينة، بعنوان «من أجل مؤتمر فدرالي»، وتضمن العناوين الفرعية الآتية: شروط خاصة بالجزائر؛ الشيوعية والاستعمار؛ الشيوعية والبروليتارية الأهلية؛ توجهات عامة. وممّا جاء في الفقرة المتعلقة بالشيوعية والبروليتارية الأهلية ما يلي: «قيام التطور غير ممكن إلا إذا تمكنت البروليتاريا الأهلية في المستعمرة من وعي ذاتها كطبقة (...) كل تحركات ذات نزعة وطنية، معناها في المطاف الأخير إحداث صراع طبقي (...) فأشكال الحياة الأوروبية والنشاط النقابي والمؤسساتي هي التي تسمح للبروليتاريا الأهلية بامتلاك وعيها الطبقي، وإمكانية تصور الثورة الاجتماعية». انظر: Jurquet, tome 2, p. 114.

انظر أيضًا، في الموضوع نفسه، تقرير الفدرالية الشيوعية لسيدي بلعباس الذي صار في ما بعد «قضية فدرالية بلعباس»، وكأنه ارتكاس في ما ينبغي أن تكون عليه الشيوعية الفرنسية في مستعمرة الجزائر: Sivan, «L'Affaire de sidi-Bel-Abbès,» dans: Communisme et nationalisme, pp. 24-51.

من أجل إمكانية التجاوب مع حقائق الشيوعية الزاحفة[28]. وكان ما يشبه الجواب المضمر، هو أن في إمكان السياسة الاشتراكية أن تحقق منافع للأهالي وتحسّن من أوضاعهم[29].

أما من منظور التطور الرأسمالي وصلته بالمجتمع الجزائري التقليدي، فنجد أن المطالبة بالاستقلال في عام 1926 تُعدّ في حقيقة الأمر مطلبًا سابقًا لأوانه، بسبب غياب مقوماته وشروطه، مثل الطبقة البرجوازية، العنوان الكبير لوجود مؤسسات الدولة بجميع مرافقها السياسية والقانونية والاجتماعية، والاقتصادية بصورة خاصة، وهو ما لم يتسنَّ للجزائر، لا لأنه مجتمع تقليدي ما قبل الرأسمالية، بل لأن الاستعمار يعمل أيضًا على محو جميع أسباب التراكم الحضاري والاقتصادي لرأس المال في الجزائر. فالقاعدة الماركسية تقول: كلما توسعت الرأسمالية في العالم زادت الطبقة العمالية، وصارت قوة عظمى مرهوبة الجانب وقادرة على تنظيم نفسها ضمن إطار الحركة البروليتارية الواعية، لكي تتولى بعد ذلك إطاحة النظام الرأسمالي الذي لا يحفل كثيرًا بهذا الخطر، ويتعامى عنه وينساق أكثر إلى الربح ومزيد من الربح، ثم يدور في دوامة فائض القيمة المستغلة. كما أن القوى اليسارية الفرنسية، ممثَّلة في الشيوعيين في الجزائر، لم تكن تدرك حقيقة الاستقلال كما يتطلع إليه المسلمون الجزائريون

---

(28) بل يمكن إعادة المطب إلى النظرية الماركسية ذاتها، إذ أغفل كلٌّ من ماركس وإنغلز موضوع التقاليد والمؤسسات الدينية والتاريخ الحضاري الخاص بشعوب الأهالي. والنظرية الماركسية تقوم على الاعتبارات المادية التي يعود إليها الفضل دائمًا في تحريك الحركة التاريخية المتوثبة نحو ميلاد المجتمع الشيوعي وتفعيلها. وفي مثال الجزائر، اعتبر ماركس أن الجزائر مجتمع ما قبل الرأسمالية، ورجعي، تخطاه العصر الرأسمالي، وما عادت تنفع معه المقاومة الأهلية المحلية ذات التركيبة القبلية. وهذا ما يبرر، عند ماركس، الاحتلال الفرنسي الذي سوف يساعد الأهالي في الخروج من ورطة التخلف والرجعية القائمة على أساس الدين والتقاليد البالية، المفارِقة لروح العصر ومقتضياته: رأس المال العالمي الجديد. وإذا كانت مقاومة الأمير عبد القادر كما يرى إنغلز، محمودة، وتنم عن رفض الاحتلال، فهي مقاومة لم تتلاءم مع التاريخ الرأسمالي، بل يجب التسلح بالوعي الاجتماعي والطبقي المناهض للاستغلال الطبقي، في سياق الدولة الرأسمالية وإطارها.

(29) Charles Robert Ageron: «Jaurès et les socialistes français devant la question algérienne (de 1895 à 1914),» dans: *Politiques coloniales au Maghreb*, pp. 151-177.

في إطار الإسلام وجغرافية العالم العربي. وكانت هذه القوى ترفع شعار الاستقلال من دون مضمون حقيقي، وتمرره في الانتخابات المحلية باعتبار أن الأهالي المسلمين يمثّلون كتلة انتخابية لها وزن مصيري. ومثال على ذلك نشير إلى البرنامج الذي شارك المرشحون الشيوعيون به في انتخابات المجلس الاستشاري لبلدية وهران في عام 1928، والذي وقّعه كلّ من جوزيف رومي (Roumy) وطوريسيلياس (Torrecillias) وبيير لاريبير (Larribère): «إن الحزب الشيوعي الفرنسي لا يطالب بالاستقلال التام للجزائر وبقية المستعمرات، أكانت تحت الانتداب أم أراضي محمية، والحق في تقرير المصير لجميع الشعوب التي ترزح في الوقت الراهن تحت نير الاستعمار الفرنسي. إنه لا يطالب بهذا فحسب، بل يكافح ضد جميع الحملات الاستعمارية، ويقدم تضامنه الحي والعملي كاملًا إلى جميع شعوب المستعمرات التي تكافح من أجل استقلالها. ويطالب الحزب الشيوعي الفرنسي، من أجل الحل الفوري لمشكلة المستعمرات، اتخاذ الإجراءات الآتية:

- انسحاب جميع وحدات الاحتلال والموظفين الفرنسيين.

- إنشاء مجلس وطني في كل مستعمرة عبر الاقتراع العام، وإدارة تتمتع بحكم ذاتي، وجيش وطني شعبي.

- وقف العمل بجميع القوانين الاستثنائية.

- منح الأهالي الحق الكامل في العمل النقابي.

- حق الأهالي في الصحافة والجمعيات.

- تطبيق نظام العمل بثماني ساعات في اليوم على المستعمرات، وجميع قوانين حماية العمل والضمان الاجتماعي السارية في المتروبول.

- المساواة بين الأهالي والفرنسيين في أداء الخدمة العسكرية.

- المساواة في الحقوق والمعاملة بين الأهالي المهاجرين في فرنسا وبين العمال الفرنسيين.

- حرية الهجرة.

على هذا النحو وردت بنود برنامج المترشحين الشيوعيين الفرنسيين وانتهت بشعار «يحيا الاستقلال التام للجزائر»(30). ففي الوقت الذي يجري التنويه بالاستقلال في مطلع البرنامج، أي في الديباجة فقط، فإن البنود التسعة لا تدع مجالًا لتعريف هذا الاستقلال وتغفل عنه لتجعل من الدولة الفرنسية المرجع والطرف الذي يرتب الشأن السياسي العام في المستعمرات عبر تقديم الإصلاحات الضرورية لتحسين وضع الأهالي كأهالٍ لا كمواطنين. وعلى هذا المنوال يمكن أن نقرأ الخطاب الشيوعي الفرنسي في الجزائر وموقفه من استقلال الجزائر في ذلك الوقت.

نخلص في نهاية التحليل إلى أن النظرية الماركسية لم تسعف المناضلين الجزائريين، على قلة باعهم في الثقافة السياسية، في التنظير والتفكير في مسألة تقرير المصير والاستقلال ومقومات الدولة الوطنية، إلا في الكل الماركسي الذي يستوعب المجتمعات التقليدية في منظومة المجتمعات الرأسمالية المتطورة. بل تَعَين على المناضلين الجزائريين أن يناضلوا على جبهتين، جبهة القوة العمالية في فرنسا مع الطبقة العمالية ونقاباتها، والجبهة الجزائرية، ومحاولة تكييف الفكر اليساري مع حقائق المجتمع الجزائري في صلته بالوجود الفرنسي الاستيطاني المعادي أصلًا للشيوعية. بينما لم يُقِم الاشتراكيون الفرنسيون في الأغلب وزنًا للمسألة الوطنية الجزائرية، ولا حفلوا بها، ولم يكن موقفهم يتجاوز الدعوة إلى تحسين أوضاع الأهالي الاجتماعية، مع احترام نظامهم الأساس المتعلق بالشريعة الإسلامية. في الوقت ذاته، لم يكف الاشتراكيون عن ترديد أن تلازم المواطنة والشريعة في مطالب مناضلي «النجم» مسلك يستحيل تحقيقه، ويقف دون الدولة الجزائرية الحديثة. وعمومًا لم يحلّل اليسار الفرنسي الظاهرة الجزائرية إلا في سياقها الفرنسي وامتداداتها الأوروبية القائمة على أولوية الصراع العالمي للبرجوازية والرأسمالية والإمبريالية. أما المسألة الوطنية في مجموع العالم المستعمَر، فلا تحظى بأي

(30) *La Lutte sociale* (20 Avril 1928).

إمكانية تحقيق الاستقلال الذاتي[31] الذي تبرره مقومات وعناصر محلية، بعيدًا عن الحضارة الغربية كمركز للعالم.

ثالثًا: جمعية نجم شمال أفريقيا.. حدود الاستقلال المنشود

تاريخيًا، أُسِّس نجم شمال أفريقيا من العمال المغاربة المهاجرين في فرنسا. ولازمته الصفة العمالية والنقابية منذ البداية، وكانت باريس وبعض المدن الفرنسية ساحة نشاطه. أما أهدافه وطبيعته البنيوية، فيمكن التعرف إليها باستعراض قانونه التأسيسي؛ فقد جاء في مادته الثالثة: «ترمي جمعية نجم شمال أفريقيا إلى الدفاع عن المصالح المادية والمعنوية والاجتماعية لمسلمي شمال أفريقيا، علاوة على التربية الاجتماعية والسياسية لكل أعضائها». وأما النشاط الذي يضطلع به «النجم»، فحددته المادة الرابعة: «تعمل الجمعية وفق القوانين المرعية، في إطار لجنة (الاتحاد بين المستعمرات)، وتلتزم تدريب مسلمي شمال أفريقيا على الحياة الفرنسية، والتعريف بمطالب ورغبات سكان شمال أفريقيا». وأما في ما يتعلق بما يطمح إليه «النجم» في المستقبل القريب، فقد نصت المادة الخامسة: «سيقوم النجم بإعداد كراس بمطالبه الفورية المتعلقة بالجزائر وتونس والمغرب الأقصى، وسيسعى إلى تحقيقها بكافة الوسائل المتاحة، ويلتمس في سبيل ذلك: الصحافة، الاجتماعات العامة، الملصقات، النشاط البرلماني، تقديم العرائض إلى السلطات العامة، وكل ما من شأنه أن يحقق الانعتاق التام لسكان شمال أفريقيا». فكما هو واضح، لا تتضمن هذه النصوص المؤسِّسة لجمعية نجم شمال أفريقيا أي دعوة إلى الانفصال عن الكيان الفرنسي، بل كل

---

(31) هذا الموقف يعود إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى، حين صرح الزعيم المؤسس جان جوريس، في سياق حديث عن النزعة المناهضة لليهود، بأنها «هبوب لرياح الثورة»، بينما أبدى معارضته لفكرة الاستقلال الذاتي في المستعمرات، واعتبر أن السياسة الجزائرية مرتبطة بالسياسة الاشتراكية الفرنسية. انظر: Simon, p. 19.

انظر أيضًا بيان المؤتمر العالمي الأول للأممية الشيوعية، عام 1919، والذي يؤكد حقيقة وجوب تحقيق الانعتاق والتحرر التام للطبقة الشغيلة في المتروبول، قبل وجود الاستقلال في البلدان المستعمرة، ومنها الجزائر: Ibid., p. 21.

ما في الأمر أن الجمعية تنشط في إطار «لجنة ما بين المستعمرات»، وهي بنية داخل الحزب الشيوعي الفرنسي، وأنها سوف تضطلع بمهمة تدريب المسلمين المغاربة على قضايا الحياة الفرنسية ومسائلها وحقائقها. وأما العبارة الأخيرة في شأن «الانعتاق التام لمسلمي شمال أفريقيا»، فيراد به، بحسب حدود النص، التحرر من عبء التخلف ووطأة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بالتماس الوسائل المشروعة، ولا سيما الإجراء البرلماني.

كانت باريس[32] الفضاء الذي استغله نجم شمال أفريقيا من أجل التعريف بقضيته أمام الرأي العام الفرنسي والرأي العام العالمي، وحاول منذ نشأته أن يرسم لنفسه خطًا سياسيًا يضمن له حرية التحرك بعيدًا عن الوصاية التنظيمية والأيديولوجية وقريبًا من التنظيمات والأحزاب السياسية التي تقوم معه على أرضية وأهداف مشتركة: مناهضة الاستعمار ومناصرة الطبقات العمالية والشعوب المضطهدة. والحقيقة التي يجب أن ينتهي إليها التحليل التاريخي هي أن باريس كانت تساعد في بلورة الوعي السياسي نحو الاستقلال التاريخي والحضاري، لكنها قلّما سمحت بتحقيق ذلك في مستعمراتها، فضلًا عن أن الجمعيات ذات الأصول الأفريقية والعربية والإسلامية والآسيوية تجد نفسها مضطرة إلى التعاون والتآزر في نطاق التعبئة المشتركة في ما بينها ومع المعارضة الفرنسية[33]، من أجل إيصال

(32) يعترف مصالي الحاج في حديث لاحق، بعد عقود من ميلاد «النجم»، أن «نشأة الحركة الوطنية الجزائرية كانت في ضواحي منطقة باريس. وفيها بدأت مشاعر التعلق بالطبقة العمالية الفرنسية. وأستطيع القول إن ميلاد الحركة الوطنية في المنطقة الباريسية أعطاها فرصة من أجل الوقوف في وجه العواصف التي اعترضتها طوال وجودها، وهو ما جعلها تتلقى أثر الفكر الثوري الفرنسي»، انظر مقابلة مصالي الحاج في: *La Commune*, no. 1 (Avril 1957), cité par: Benjamin Stora, *Messali Hadj (1898-1974)*, Pluriel: Histoire (Paris: Hachette littératures, 2004).

(33) كان اليسار الفرنسي يعتمد في إعداد برامجه الانتخابية على التعبئة العمالية الفرنسية والأجنبية؛ فقد كان يستغل هذه القوة لمصلحة حملاته الانتخابية بقصد الوصول إلى السلطة. كما كانت القوى العمالية المهاجرة كثيرًا ما تجَايله وتناصره في مساعيه المعادية للاستغلال واضطهاد الشعوب. ولعل أبرز مثال على ذلك أن نجم شمال أفريقيا نفسه انضوى منذ البداية إلى عباءة اليسار الفرنسي. وكان هذا اللقاء التاريخي بين اليسار الفرنسي والقوى الوطنية المهاجرة تستدعي أيضًا إشكالية: إلى =

صوتها إلى السكان في المستعمرات. إن نشأة نجم الشمال الأفريقي في باريس ساعدته في تجاوز النزعة الفئوية والعشائرية والروح الجهوية التي تمسك بالبنية الاجتماعية في الجزائر. وبعيدًا عن هذه الروح، في باريس، سعى النجم، في إطار النضال العمالي، إلى أن يتأسس على قاعدة إنتاجية ركينة هي القاعدة الصناعية، المعبّرة عن تاريخ الرأسمالية في فرنسا، قبل أن ينتقل «النجم» إلى الجزائر في مطلع الثلاثينيات ويسعى إلى البحث عن السند الشعبي من أجل أن يضفي على نضاله الصفة الشرعية، ومن ثم يبرر مطالبه. هذا عن حدود ما كانت تسمح به باريس بالنسبة إلى تيار النزعة الوطنية الجزائرية في العشرينيات من القرن العشرين، وهو ما جعله يحد من طموحاته ولا يتقدم بمطالب راديكالية لا مبرر لها على مستوى الواقع. وربما هذا ما يُستشف من المطالب التي تقدم به إلى السلطات العامة، عقب الاجتماع الذي عقده «النجم» يوم 20 حزيران/ يونيو 1926، والذي تضمن إحدى عشرة نقطة:

- إلغاء قانون الأنديجينا وجميع توابعه.

- الحق في الانتخاب وفي الترشح لجميع المجالس، من بينها البرلمان الفرنسي، على قدم المساواة مع المواطنين الفرنسيين.

- إلغاء جميع القوانين الاستثنائية، والمحاكم الزجرية والمجالس الجنائية وهيئة الرقابة الإدارية، والعودة إلى نظام الحق العام.

- التجنيد العسكري على أساس مبدأ: التكاليف نفسها مع الحقوق نفسها.

= أي مدى يمكن للحزب الشيوعي الفرنسي مناصرة الحركات الوطنية في المستعمرات وتأييدها، ومن جهتها كانت النخبة الوطنية الجزائرية تبحث دائمًا إشكالية: إلى أي مدى يمكن التجاوب مع سياسة اليسار الفرنسي. وتاريخيًا، لم ينعكس وصول اليسار في المرات التي وصل فيها إلى الحكم إيجابيًا على السكان الجزائريين، كما أنه لم يساعد بصورة فعالة مطالب النخبة الوطنية، بل كان الحزب الشيوعي الفرنسي - كما يرى جاك سيمون - يحول دون وصول «النجم» إلى الاستقلال التنظيمي التام بسبب نشأة «النجم» التاريخية في إثر توصية الأممية الشيوعية. انظر: Simon, p. 83.

- أن يصل المسـلمون الجزائريون إلى جميع الرتب المدنية والعسكرية، من دون تمييز سوى على أساس الكفاءة والمهارة الشخصية.

- التطبيق التام لقانون التعليم الإجباري، مع حرية التعليم لجميع الأهالي.

- حرية الصحافة والجمعيات.

- تطبيق مبدأ فصل الدين عن الحكومة في ما يتعلق بالدين الإسلامي.

- تطبيق القوانين الاجتماعية والعمالية على الأهالي.

- الحرية التامة للعمال الأهالي بالتنقل إلى فرنسا، أو إلى الخارج بالسبل والشروط التي تُطلب من المواطنين الآخرين ذاتها.

- تطبيـق قوانين العفو السـابقة والتاليـة على الأهالي مثـل غيرهم من المواطنين»[34].

عند تحليل هـذه المطالب، يتبيّن لنـا أنها لا تختلف كثيـرًا عن مطالب التنظيمات الأهلية السـابقة، ولا سـيما الشـبان الجزائريين، وخصوصًا في ما يتعلق بالقانون الأساسـي لجمعية «الأخوة الجزائرية»[35] التي أسسـها الأمير

---

(34) انظر النـص الكامل مع بعض التصرف في الترجمة: محفـوظ قداش ومحمد قنانش، نجم الشـمال الأفريقي 1926-1937: وثائق وشهادات لدراسـة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1984)، ص 41.

(35) قارن بنصوص «الأخـوة الجزائرية» في فصل الأمير خالد. اعتمـاد النصوص اللاحقة على النصوص السابقة يعطي معقولية أكثر للمـسار التاريخي للحركة الوطنية الجزائرية، ويضفي عليها الوضوح، حتى لا تبـدو كأنها مفصولة عـن تاريخها الخاص. كانت لحظة تأسـيس نجم الشـمال الأفريقي لحظة مزخومة بما سـبقها، ولعل أهمها رصيد الأمير خالد. وهذا، خلافًا لما ذهب إليه مثلًا المناضل/ الباحث أحمد محساس في كتابه الحركة الثورية الجزائرية الذي اعتبر فيه أن «النجم» هو المعبّر الحصري للموقف الراديكالي/ الثوري، ولم يراع حقيقة الأوضاع التي كانت تحول دون نشـوء أي راديكالية. انظر: Ahmed Mahsas, *Le Mouvement révolutionnaire en Algérie: de la 1ère guerre mondiale à 1954, essai sur la formation du mouvement national* (Paris: Éditions l'Harmattan, 1979).

وكذلك فعل الباحث كمال بوقصة في كتابه أصول النزعة الوطنية الجزائرية، رواد النزعة الشعبوية الثورية السـائرة. واعتبر ميلاد «النجم» بمنزلة الميلاد الطفري للنزعة الوطنية الانفصالية، إذ عالج تاريخ «النجم» من خلال علاقته بالتنظيم الشـيوعي والحركة النقابية في المهجـر، ولم يقرأ خلفيات الخطاب =

خالد، لا بل كانت بصمات الأمير خالد وروحه المحافظة واضحة تمامًا في مطالب «النجم» التي تكاد تكون مأخوذة عن الرسالة التي وجهها الأمير خالد إلى رئيس الوزراء الفرنسي الجديد إدوار هريو (É. Herriot) في 3 تموز/ يوليو 1924[36]، وهو ما جعل البعض يعتبر أنه أول زعيم للنجم الشمال الأفريقي. بناء عليه، لم تكن بداية «النجم» راديكالية، كما حاولت أن تكرسه بعض الدراسات التي ربطت بين التاريخ اللاحق لنشاط مصالي الحاج وما سبقه، كتيار ثوري راديكالي منذ البداية. فالمطالب، كما رأينا، تبقي على العلاقة مع فرنسا، وتدعو إلى معاملة الأهالي المسلمين على غرار الفرنسيين، لا على سبيل الإدماج والانصهار في البوتقة الفرنسية، بل على سبيل المعاملة بالمثل

= الوطني الناشئ، ولا السياق التاريخي لذهنية الأهالي المسلمين، ولا اللحظة التاريخية المكثفة لما قبل عام 1926. انظر: Bouguessa, *Aux Sources du nationalisme algérien.*

(36) جاء في الرسالة التي بعث بها الأمير خالد من الإسكندرية (مصر)، حيث كان يقيم لاجئًا: سيدي الرئيس، استبشر المسلمون الجزائريون خيرًا بتوليكم الحكم، واعتبروا أن عهدًا جديدًا من أجل الحرية والانعتاق قد بدأ فعلًا. وباسمي الشخصي المتواضع، وكمدافع عن قضية أهالي الجزائر فُرض عليه اللجوء إلى الخارج، لأني تجرأت على الدفاع الصريح عن إخواني المسلمين، يشرّفني أن أضع بين يدي الرئيس الجديد للحكومة الفرنسية برنامج المطالب التي نرى أنها ذات أولوية:

- التمثيل في البرلمان على أساس المساواة مع الأوروبيين في الجزائر.
- إلغاء جميع القوانين والتدابير الاستثنائية لجميع المحاكم القمعية والإجرامية، ولهيئات التَّصت الإدارية، والعودة إلى العمل بنظام الحق العام.
- الأعباء نفسها والحقوق نفسها مع الفرنسيين في ما يتعلق بالخدمة العسكرية.
- حق الأهالي الجزائريين في ارتياد الرتب العسكرية والمدنية، من دون تمييز سوى على أساس الجدارة والمؤهلات الشخصية.
- التطبيق التام لقانون التعليم الإجباري على الأهالي، وحرية التعليم.
- حرية الصحافة والاجتماع.
- تطبيق مبدأ فصل الدين عن الدولة في ما يتعلق بالإسلام.
- العفو العام.
- تطبيق القوانين الاجتماعية والعمالية على الأهالي.
- الحرية التامة لجميع العمال الأهالي التنقل إلى فرنسا.

إني آمل أن تتجاوبوا مع هذه المطالب التي لا تتنافى مع ما جاء في برنامجكم. مع فائق التقدير».
انظر: BCAF, 1924, p. 530.

التي تبقي على خصوصية السـكان الجزائريين[37]. أما الخصوصية التي ميزت السـكان المغاربة، فهي اللغة العربية والدين الإسـلامي. فـي ما عدا ذلك، لا يمكن إلا المطالبة بالمسـاواة التامة مع المواطنين الفرنسـيين. ثم إن الحرص على الخصوصية هي التي اضطرت «النجم» إلى نقل نشـاطه إلى الجزائر حتى يتفاعل أكثر مع واقـع الأهالي في مقاومتهم لصور الظلم اليومي، ويسـتوحي منهم أساليب الكفاح الاجتماعي والسياسـي الناجعة. هذا من حيث النصوص التي عبّرت عن مطالب نجم الشمال الأفريقي ولم تختلف عن بعض النصوص التي سبقته، كما لم يختلف موقف السياسي من حيث الشرح والتحليل[38] عن الخط الافتتاحي لجريـدة *l'Ikdam* (الإقدام) التي رئسـها الأمير خالد مثلًا، أو *l'Islam* (الإسلام) قبلها التي كان يصدرها الصادق دندن.

هكذا، نرى من خلال التحليل التاريخـي أن الخاصية التي لازمت حركة نجم الشـمال الأفريقي هي أنه جاء في سياق التطور العام للرأسمالية الأوروبية (فرنسا)، وهو ما أبقاه على صلة متينة بالحزب الشيوعي الفرنسي واليسار بشكل عام، أي إنه راكم التجربة العمالية اليسارية في فرنسا، قبل أن يتحول إلى الجزائر التي أمدّتـه بالوعي الطبقي الجديـد، والتجربة السياسـية الضرورية لمواصلة البحث عن الصيغ والأطر لبناء الدولة/ الأمة، والتي لا يمكن الاسـتغناء عنها في أي مشروع يسـاري يقوم على بناء مجتمع ما بعد الرأسمالية. فهذه الأخيرة يجب أن يسبقها بناء مؤسسـات الدولة الوطنية كمقدمة قبلية ضرورية وحتمية

(37) في خطابـه أمام العمـال المهاجرين، يـوم 7 تشـرين الأول/ أكتوبـر 1926، في قاعة المهندسـين، قال مصالي الحاج: «يجب إلغاء نظام الأنديجينا، وإزالة جميع التدابير غير الشـرعية التي اتُّخذت بقصد النيل من حق الجزائريين في السـفر بحرّية بين بلادهم وفرنسـا، والحق في تمثيل سكان أفريقيا الشمالية في البرلمان، والحق في حرية الصحافة والحق في عقد الاجتماعات».

(38) أشارت المقالات التي كتبها كوادر «النجم» إلى الأوضاع المأساوية التي كان يعيش الشعب فيها بسـبب النظام الاسـتعماري، ولذا كانت تطالب بإلغاء مدوّنة الأهالي وجميع الآثـار التي خلّفتها، واستعجال تطبيق القوانين الاجتماعية على العمال الجزائريين والحريات الديمقراطية، وحرية التنقل بين الجزائريين، بينما لا تكاد المسـألة الوطنية والمسألة الاجتماعية (في الجزائر) تحظى بأي ذكر. انظر، في هذا الموضوع: J. Simon, l'Etoile, p. 83.

في النظرية الماركسية[39]. فالدولة هي القاعدة الخلفية التي لم تفصح عنها نزعة «النجم» بوضوح وجلاء، بل كانت مضمرة في الخطاب اليساري الذي تفاعلت معه. كما أن مشروع الدولة لم يصبح واضحًا أو لم يجد فرصة تجسيده إلا بعد دخول مصالي الحاج إلى الجزائر، فنقل التجربة إلى هناك، وبدأ صراعًا جديدًا لم يقتصر على الطبقة العمالية، لأنها ضعيفة، بل تمكن من توسيعها إلى قوى أخرى، مثل الفلاحين والتجار الصغار والموظفين، على قلّتهم.

أما في ما يتعلق بنشاط مصالي الحاج للاستقلال عن النفوذ الشيوعي، فقد بدأه مع توليه الأمانة العامة لـ «النجم» وبسبب الحوادث التي تلاحقت بعد ذلك، ومثّلت انشغالات المناضلين واهتماماتهم، مثل ثورة الريف المغربي والجمهورية التي أعلنها الزعيم عبد الكريم[40]، والنشاط الاستقلالي في بلاد الشام، والمسألة التركية في سياق زوال الخلافة وإعلان الجمهورية العلمانية وتداعياتها على العالم الإسلامي، وبداية تشكل الاتحاد السوفياتي؛ فقد أصر

(39) المعروف في النظرية الماركسية أن الطبقة العاملة تمثّل القاعدة الأساسية التي تفضي إلى هدم رأس المال المستغل، وهي التي تمهد لظهور المجتمع الشيوعي، عبر بناء المؤسسات العامة، واستعادة الطبقة العمالية لوسائل الإنتاج. بناء عليه، فإن النظرية الماركسية كما تعامل معها «النجم» والمهاجرون الجزائريون عمومًا في بداية تجربتهم السياسية، تضمنت فكرة الدولة الحديثة.

(40) من جملة الشواهد التي يمكن تقديمها على مدى حضور الثورة الريفية في النقاش العام، الخطاب التي قدمه الشيوعي الشاب جاك دوريو الذي كان يناصر حركة الأمير عبد الكريم ويؤيدها، وفي الوقت ذاته يعاتب السلطة الفرنسية التي تحالفت مع الاستعمار الإسباني: «لقد شاهدنا الانتصار الرائع لشعب صغير محروم غيّر من المعطيات التقليدية ومن السياسة الدولية، وكيف استطاع 5000 مغربي أن يطارِدوا ويَطردوا 100,000 إسباني من المنطقة التي استولوا عليها. بينما هبت قواتنا (الفرنسية) وكلفت نفسها مهمة القتل والاستيلاء على الأراضي، 400,000 هكتار بإمرة البنوك الكبرى وتَعَديات الجنرالات، والإجراءات الإجرامية للإدارة الاستعمارية. إن اليقظة انتابت العالم الإسلامي... وأن المشكلة الكولونيالية صارت أداة للصراع الطبقي على مستوى العالم. لقد كلفت الحرب المغربية، منذ عام 1912، أربعة مليارات فرنك و12,000 قتيل. فالثورة الريفية شرعية، والأمير عبد الكريم لا يطلب ولا يريد إلا السلام ومعاهدة تضمن له ذلك. كما يجب أن لا يغرب عن البال أن المغرب الأقصى كان في عام 1907 مطية للحرب الكبرى، وأن نزعات إمبريالية جديدة في انتظارنا»، انظر كتاب زكية داود الذي يؤرخ لحياة الأمير عبد الكريم وثورته، خاصة أصداء الطبقة السياسية الفرنسية وتفاعلاتها في باريس معها. Zakya Daoud, *Abdelkrim, une épopée d'or et de sang, préface de Bruno Etienne*, les colonnes d'Hercule (Paris: Séguier, 1999), p. 238.

مصالي، خلافًا لصديقه حاج علي عبد القادر الـــذي لم يتخلَّ عن عضويته في الحزب الشيوعي الفرنســي، على منح المســألة الأهلية حيزًا في النقاش العام وطرحها في المحافل الدولية، خاصة بعد قيام عصبة الأمم، ذلك أن مصالي لم يكن شيوعيًا حتى أخمص قدميه، كما يقال، بل كان لا يزال متعلقًا بتقاليد مدينة تلمسان[41] وبالأوضاع في الجزائر، وبما يجري في العالم العربي. وهكذا، كما يرى حربي، كانت المســألة الوطنية أولى بالاهتمام من المسألة العمالية في ما يتعلق بتاريخ الحركة الوطنيــة الجزائرية[42]. فوجود المســألة العمالية لم يلغِ المســألة الوطنية/ الأهلية في نظر مصالي الحاج، بل كانت تحث على تناولها لأنها (المســألة الوطنية) هي إطارها الشــرعي والموضوعي الذي يبرر النضال ضد الاستغلال، كما تفعل الطبقة العمالية الفرنسية التي تكتب تاريخها الخاص المناهض لصور الظلم الاجتماعي والاســتغلال الاقتصــادي من أجل ازدهار الوطن الفرنســي. لكن المســألة الاجتماعية، تصبح بلا معنى في حالة العمال الجزائريين في غياب المضمون الوطني.

---

(41) كان مصالي الحاج يعتني بنفسه وبطريقة لباسه وحديثه أيضًا، كما يفعل أهل الحضر التلمسانيين، فكان يحرص على أناقته، ويرتدي اللباس المتسق الذي ينم عن أصالته وحداثته في الوقت ذاته.

(42) Harbi, p. 67.

الفصل السادس

ميلاد النزعة الاستقلالية

أولًا: مؤتمر بروكسِل.. والدعوة إلى الاستقلال

مثّل مؤتمر بروكسِل فضاء رائعًا لجميع الحركات التحررية في العالم التي تجابه الرأسمالية في شقها الاستعماري والإمبريالي، ومناسبة غير مسبوقة من أجل التنديد بالاستغلال في العالم. فقد كانت بروكسِل في عام 1927 عاصمة للقوى المحبة للسلام التي تتجشم طريق الحرية والاستقلال[1]. وضم وفد نجم شمال أفريقيا كلًا من: مصالي الحاج وعبد القادر حاج علي وحسان متار وخير الله الشاذلي التونسي، الرئيس الفخري لـ «النجم». وفي الكلمة التي ألقاها مصالي الحاج تشديد على استقلال شمال أفريقيا ومناصرة جميع القوى المناهضة للاستعمار والإمبريالية. وممّا قاله في شأن الاستقلال: «لقد كافحت القوى الكادحة لشمال أفريقيا ضد السياسة الاستعمارية، وضد القمع. وهي اليوم تخوض كفاحًا مستميتًا وبشتى الوسائل التي بحوزتها، من أجل تحقيق

(1) عُقد هذا المؤتمر في قصر أغمون (Palais d'Egmont)، في العاصمة البلجيكية، بروكسِل، ما بين 10 و15 شباط/ فبراير 1927، وحضره نحو 170 مندوبًا، أغلبهم (137) جاء من 37 بلدًا مستعمَرًا، وكان يرمي إلى تأسيس حركة جماهير معادية للإمبريالية في العالم. مصالي الحاج الذي ألقى خطابًا عن حزب الشمال الأفريقي، وأتته فرصة لقاء كبار المناضلين في العالم، مثل جواهر لال نهرو (الهند) وليوبولد سنغور (السنغال)، وشكيب أرسلان، الزعيم العربي عن المؤتمر الإسلامي في مكة.

الهدف العظيم: الاستقلال»[2]، فوردت عبارة الاستقلال، كما هو واضح، في صلتها بالمفردات الماركسية التي تتداولها عادة الأممية الشيوعية التي نسّقت عقد هذا المؤتمر الكبير الذي قُدِّم إليه «النجم» كحزب طبقة العمال (القوة الكادحة)، ممثلًا عن المهاجرين المغاربة[3].

أما المطالب التي قدّمها مصالي باسم «النجم»، وطالب المؤتمرين بتبنّيها والموافقة عليها، فقد وردت على النحو الآتي:

- استقلال الجزائر.

- إجلاء قوات الاحتلال الفرنسية.

- تأسيس جيش وطني.

- حجز الأملاك الفلاحية الكبيرة التي استولى عليها الإقطاعيون وعملاء الإمبريالية والمعمرون والشركات الرأسمالية الخاصة، وإرجاعها إلى الفلاحين الجزائريين الذين سُلبت منهم.

- إعادة الأراضي والغابات التي استولت عليها الدولة الفرنسية إلى الدولة الجزائرية[4].

---

(2) خطاب مصالي الحاج في مؤتمر بروكسل، 10-15 شباط/ فبراير 1927.

(3) انظر تحليل نشرة لجنة أفريقيا الفرنسية، المقربة من الأوساط الاستعمارية، لخطاب مصالي الحاج وأصدائه، وخاصة نقاط القطيعة والاستمرار في حياة النجم، *Bulletin colonial de l'Afrique française* (BCAF), 1927, p. 184.

ويعقب المؤرخ جاك سيمون الذي لا يخفي ميوله السياسية والأيديولوجية، كونه طرفًا في الخلاف التاريخي مع الحزب الشيوعي الفرنسي، على أن خطاب مصالي الحاج شكّل بداية القطيعة البراغماتية مع الحزب الشيوعي الفرنسي، وميلادًا حقيقيًا للنزعة الوطنية الجزائرية، وأن الخطاب يقع على طرف نقيض من سياسة الكومنترن. وبالمعاينة والتحليل التاريخي، نجد أن هذا الرأي ليس مستخلصًا من خطاب مصالي الحاج في حد ذاته، بل من الخطاب الاستعماري الذي ورد في الحملة المناهضة لخطاب مصالي، والتي اعتبرت أنه يعبّر عن الانفصال واستقلال سكان شمال أفريقيا، وعن الصلة القوية بين «النجم» والأممية الشيوعية.

(4) انظر نص الخطاب كاملًا في محفوظ قداش، نصوص النجم، ص 48، مأخوذًا عن النص الفرنسي الذي نشرته جريدة: *La Lutte sociale* (11 Mars 1927). =

لا شـــك في أن هذه البنود تمثّل قطيعة حقيقية مع الوضـــع الكولونيالي، وتدفع صراحة إلى إجلاء الفرنســـيين عن الجزائر؛ فالنبرة حاسمة بشأن مدلول الاســـتقلال، لكن غياب التجربة والوســـائل ووضع الجزائر النوعي المختلف حيال الدولة الفرنسية، يضفيان طابعًا شعبويًا على هذه المطالب، بحيث يمكن التســـاؤل عمّا تغير في مســـيرة النجم في أقل من عام منذ تأسيســـه لكي يغَير موقفه بهذه الصورة الراديكالية. ولعل الجـــواب يكمن في الجو العام للمؤتمر والمقصد النهائي منه: تحرير الشـــعوب المستعمرة. فـ «النجم» لم يقوّم الوضع على أساس تجربته السياسية الخاصة، وأراد أن يجاري ممثّلي بقية الأحزاب في العالم المقهور من أجل التعريف بـــ «المســـألة الوطنية» واستبق الحدث، وبدأ من حيث يجب أن ينتهي. وهذا ما جرى فعلًا، إذ كان الاســـتقلال الوطني ثمرة نضال سياسي، ثم كفاح مسلح، استوعب التجربة التاريخية في جميع اعتباراتها ومستوياتها وأجوائها العالمية.

= ومن خلال القراءة الكاملة التي تأخذ بســـياق النص والتجربة القصيرة لنجم الشـــمال الأفريقي، يمكن ترجيح أن المطالب الجوهرية صيغت من وحي مناســـبة انعقاد مؤتمر بروكســـل، لأن البيان الذي تلاه مصالي الحاج تضمّن أيضًا مطالب أخرى، جاءت تحـــت عنوان المطالب الفورية، والتي نعتقد أنها هي التي تنمّ عن حدود ما يســـعى إليه «النجم»، واعتبرها من الأعمال الجريئة والفورية من أجل انتزاعها من الإمبريالية الفرنسية. وهي:

- إلغاء قانون الأنديجينا والقوانين الاستثنائية فورًا.
- العفو عن نزلاء السجون، أو من هم تحت الإقامة الجبرية، أو المبعدين.
- حرية الصحافة والجمعيات والاجتماعات.
- التمتع بالحقوق السياسية والنقابية المعادلة لما يتمتع بها الفرنسي في الجزائر.
- تحويل المجلس المالي المنتخب بالأقلية إلى برلمان جزائري منتخب بالاقتراع العام.
- انتخاب المجالس البلدية والعمالية بالاقتراع أيضًا.
- التمتع بحق التعليم في جميع المراحل.
- إنشاء المدارس العربية.
- تطبيق القوانين الاجتماعية.
- إعانة صغار الفلاحين بقروض واسعة.

ينتهي البيـــان بهذه الفقرة التي يُستشـــف منها أن «النجـــم» كان حريصًا على إمكانيـــة انتزاع هذه الحقوق وربطها بضرورة «وعي الجزائريين بحقوقهم وبقوتهم لفرضها على الحكومة الفرنسية، باتحادهم والتفافهم حول منظماتهم».

هكذا عبّرت المطالب الجوهرية عن مواقــف راديكالية لـ «النجم»، دخل في إثرها في مواجهة عنيفة مع النظام الاســتعماري، ممثلًا خاصة في المعمِّرين وموظفي الحكومة العامة وهيئاتها التنفيذية. ولم يدم الوضع طويلًا، وســارعت السلطات العامة إلى محاولة حظره. ولكن في الحقيقة لم يكن في وسع «النجم» العمل على تحقيق المطالب الجوهرية، أو الأساســية، ذلك أن لحظة التأسيس لا تنطوي على اكتمال التجربة الوطنية، بقدر ما تنبني على البحث عن الوســائل والإمكانات وآليات الوعــي بقيمة المطالب في مراحلها المختلفة. ولعل هذا ما أشار إليه المناضل الوطني سليمان بوجناح، الذي كان يوقِّع مقالاته في صحيفة *l'Ikdam*، باســم مســتعار هو «الفرقد»: «في الحقيقة لا تزال الجزائر تفتقر إلى حزب وطني مكوّن من العنصر الإســلامي دون غيره، ويكون له برنامج محدد، يتلاءم مع تمنيات مســلمي الجزائر (...) وبناء عليه، فإذا اضطررنا إلى التقرب إليها (الأحزاب المختلفة في فرنســا وفي العالم العربي والإسلامي)، من أجل مصالح بلادنا، فيجب أن يكون ذلك التقَرب نسبيًا. فنجاح قضيتنا الوطنية يستلزم الاعتماد على أنفسنا وأن لا نستعين بالغير إلا لمعاضدتنا، والغرض من مشاركتنا في هذه الأحزاب هو اســترجاع حقوقنا من براثن الاستعمار، تلك الحقوق التي يَعســر علينا اســترجاعها. فحزب كهذا، دعامته الدين والوطنية يكون قادرًا، بلا شك، على تحقيق انتصار المسلمين في الشمال الأفريقي». إن استعادة الحقوق السياسية والاجتماعية التي تعبّر عن ماهية الإنسان الجزائري والبلاد الجزائرية، كما يرى الفرقد، تحتــاج إلى دعامة الدين والوطنيــة، لأن هذه الأخيرة يحققها الكفاح الطويل الذي يؤسس لتاريخه الخاص، وأن الاعتماد على الذات يحتاج إلى ذات قادرة على ســلوك الطريق للتعريف بها، لأن في مقال الفرقد ما يوحي بأن جميع من هم على رأس الأحزاب والزعامات العربية، يخدمون الاســتعمار أكثر، وهم يعتقدون غير ذلك، لفقدانهم الوعي بدعامتي الدين والوطن.

يرى البعض أن خطاب مصالي الحاج دشــن مرحلة جديدة وأسس للنزعة الوطنية الجزائرية؛ فقد تحدث باسم الفرع الجزائري لنجم شمال أفريقيا، وتخطى إلى حد ما، روح لجنة المستعمرات التابعة للحزب الشيوعي الفرنسي. فالنبرة التي

لازمت الخطاب وروحه مناهضة تمامًا للإمبريالية وتَشرع في محاكمة متواصلة للاستعمار[5]، في سياق تداعيات الحرب الإمبريالية على المغرب الأقصى[6]. فقد كانت قيمة ثورة عبد الكريم في عام 1925، ضد الفرنسيين والإسبان، تكمن في كونها استطاعت بعفوية وتلقائية أن تستقطب العمال المغاربة في فرنسا، واستحثتهم على الانتصار للأمير عبد الكريم وثورته على أساس الدين والأمة في سياق آخر كان تقوم به منطقة الشام أيضًا المتحفزة إلى الاستقلال، الأمر الذي أدى إلى شحذ الحس الوطني أكثر. وقد أيقظت ثورة الريف الوعي بالحقيقة التالية: كيف لمسلم أن يحارب مسلمًا آخر وبإيعاز من النظام الاستعماري، وفي غياب أي مصلحة أهلية واضحة؟ فالحرب، كما جرت، والأصداء التي ترددت لدى الأهالي المغاربة في باريس، كانت تبكيتًا لضمير المسلمين، واستحثتهم على التساؤل «ما العمل»؟ وكان الجواب في إحدى المهمات التي اضطلع بها «النجم»: «لقد آن الأوان لكي نضع حدًا لما يحاك ضدنا، وضد مصالحنا المشتركة، وضد ديننا الحنيف. هذا ما بدأت تَفهَمه جمعيتنا، وتحاول جاهدة أن تسخّر كل ما في وسعها من أجل تحقيق الوحدة العضوية بين سكان شمال أفريقيا، حتى لا تتكرر مشاهد (جرائم الريف) التي أظهرت لنا كيف أن مسلمي المغرب والجزائر وتونس كانوا يقاتلون إخوانهم الريفيين، بجريرة أنهم كانوا يدافعون عن حرياتهم وعن أراضيهم ضد أطماع المستعمرين»[7].

---

(5) انظر المنشور الذي نشره «النجم» ووزعه بعنوان «الكفاح ضد الإمبريالية الفرنسية»، وكانت آخر جملة فيه، بعد سرد الفضائح والجرائم الفرنسية في الجزائر: تحيا الجزائر المستقلة: *Bulletin colonial de l'Afrique française* (BCAF), 1928, p. 653.

(6) كانت لحرب الريف، وإعلان الأمير عبد الكريم الجمهورية، وحوادث الثورة في المغرب الأقصى تداعيات أدت إلى بروز الشعور الوطني في منطقة الشمال الأفريقي، وخاصة لدى العمال المغاربة والجزائريين والتونسيين في فرنسا. انظر البيان الذي وجهه نجم الشمال الأفريقي إلى سكان منطقة الأطلس الأوسط وتافيلالت، يحثهم فيها على رباطة الجأش والمثابرة، من أجل انتزاع الاستقلال. وينتهي البيان بهذه الفقرة: «لنواجه كلنا الإمبريالية، فرنسية أكانت أم إسبانية. لننظم صفوفنا، ولنشكل جبهة واحدة مناهضة للإمبريالية. ولْنتصدَّ كرجل واحد ضد الحرب المغرب الأقصى، من أجل استقلال بلداننا. يحيا استقلال المغرب الأقصى. يحيا شمال أفريقيا»: *Bulletin colonial de l'Afrique française* (BCAF), 1928.

(7) Manifeste de l'ENA, signé par Jilali Chabila, 7 Septembre 1927.

لعل ما يؤكد النبرة المتصاعدة والوعي الجازم بحقائق البلد، هو تقديم صياغة جديدة للقانون الأساسي لنجم الشـمال الأفريقي؛ صياغة كانت أكثر إصرارًا على قيمتي التحرير والاستقلال وأهميتهما، وكانت تنمّ عن روح التعاون السياسي بين الأقطار الثلاثة في الشمال الأفريقي؛ إذ جاء في المادة الثالثة: «تهدف الجمعية إلى تنظيم الكفاح من أجل استقلال البلدان الثلاثة في شمال أفريقيا. وتندد بجميع صور القمع الاستعماري وأشكاله وتكافح ضدها، مع العناية الفائقة بالدفاع عن المصالح المادية، والمعنوية، والسياسية، والاجتماعية لسكان الشمال الأفريقي»[8]. وتؤكد المادة الرابعة التوجه نفسه نحو الاستقلال على هذا النحو: «وستقوم الجمعية بإعداد ثلاثة برامج من المطالب الفورية خاصة بكل بلد على حدة، مع مراعاة الخصوصية والوضعية الجغرافية والتاريخية والاقتصادية، وخاصة السياسية لكل بلد من البلدان الثلاثة، وتطالب بالاستقلال التام لها جميعًا». وأما المادة الخامسة، فأضفت طابعًا ثوريًا على جميع التنظيمات التي تزمع الجمعية إنشاءها في كل من الجزائر وتونس والمغرب الأقصى: «وبموازاة النشاط الذي يقوم به عمال الشمال الأفريقي في فرنسا، تسعى الجمعية إلى حصر جهدها وتوجيهه نحو إنشاء تنظيمات وطنية ثورية في شمال أفريقيا». ثم تواصل الجمعية في التشديد على الروح الثورية، كأفضل سبيل لتوحيد الأطر الحزبية في أفق الكفاح الثوري الوطني، فتضيف في المادة السادسة: «كل نشاط الحزب وعمله، يجب أن ننحو به نحو وحدة الحركة الوطنية الثورية لشمال أفريقيا. وتعتبر الجمعية أن الحزب الدستوري الحر، في تونس، يمثّل المنظمة القادرة على الكفاح من أجل التحرير، وأن المهمة الراهنة هي تقديم المساعدة له لتطوير مواقفه إلى مواقف سياسية راديكالية»[9].

---

(8) «Statuts de l'Etoile Nord-africaine, 1927,» dans: Mahfoud Kaddache et Mohamed Guenaneche, *L'Etoile nord-africaine 1926-1937: Documents et témoignages pour servir à l'études du nationalisme algérien*, 2nd éd. (Alger: Office des publications universitaires, 1994), pp. 45-46.

(9) Kaddache et Guenaneche, *L'Etoile nord-africaine*.

ثانيًا: برنامج ماي [أيار/ مايو] 1933.. ميلاد النزعة الانفصالية

لم تشــذ مســتعمرة الجزائر عن نتائج الوضــع الدولي العام الذي ســاد في مطلــع ثلاثينيات القرن العشــرين، خاصة تداعيات الأزمــة الاقتصادية في نيويورك عام 1929، ووصول الحزب النازي بقيادة هتلر إلى ســدة الحكم في ألمانيا في كانون الثاني/ يناير 1933، وبداية ما عُرف بالمد الفاشــي، ودخول السياسة الأوروبية في دوامة الحســابات الرامية إلى البحث عن مصالح تستأثر بها الرأســمالية الإمبريالية وعرّابــو الاقتصاد والسياســة البرجوازية وأصحاب الشركات الكبرى والمؤسسات المالية، علاوة على أصحاب المصانع العسكرية التي لم تكن بعيدة عن قرارات الحرب والدعوة إليها. ولعل من أهم الآثار التي أثّرت في وضــع الجزائر عــودة آلاف العمال المهاجرين إلى الجزائر بســبب سياسة التســريح والطرد، فرزحت المدن والأرياف تحت وطأة البطالة الكبيرة التي عصفت بالأهالي فــي الجزائر، فضلًا عن ازدياد تعرض من بقوا في العمل لشتى أنواع الاستغلال البشع تداركًا لنقص الإنتاج وندرته وضعفه، وتجاوبًا مع وتيرة قرع طبول الحرب التي كانت مقبلة.

أما على الصعيدين الإقليمي والمحلي، فيمكن أن نذكر أن النزعة الوطنية المتناميــة كانت تتغــذى من الخلافــات الكبرى مع القوى الاســتعمارية في الجزائر وفي فرنسا. ولعل احتفالات فرنسا بمئويتها في الجزائر دعت مصالي الحاج و«النجم» إلى إعادة التفكير في الوضع الجزائري في علاقته بفرنســا؛ فقد تذمرت النخبة الوطنية من تلك الاحتفالات التي رسمت الحسرة والأسى والشــعور بالغبن لما آل إليه وضع الجزائر والجزائريــين[10]. كما أن صدور

(10) وجّه مصالي الحاج رسالة/ بيانًا احتجاجيًا، باسم اللجنة المركزية لـ «النجم»، ضد السلطات الفرنســية التي احتفلت بالمئوية، جاء فيها: «عمدت فرنسا حال احتلالها الجزائر إلى إقرار نظام سياسي، هدمت بموجبه جميع أشــكال الديمقراطية التي كانت ســائدة قبل الاحتلال (الدوار، العشائر، الأقاليم) وأبقت فقط على أشكال كاريكاتورية من الحكم، استبعدت العرب من حق إدارة البلد وتدبيره، ووضعت السلطة السياسية كلها في يد الحاكم العام الذي استأثر بقيادة الجهاز الوظيفي الإداري الذي يتولى تنفيذ مراســيم الحاكم العام (جباية الضرائب تطبيق القوانين الاســتثنائية... إلخ)». Centre d'archives d'Outre mer (CAOM), 15 H 25.

الظهير البربري في عام 1930 في المغرب الأقصى، رافقته في الجزائر ردات فعل قوية مناهضة ومناوئة، لما ينطوي عليه من أسباب التشرذم والفرقة بين أبناء البلد الواحد والدين الواحد. فقد جاء هذا الظهير، كثمرة لسياسة بربرية مارستها السلطة الفرنسية في المغرب الأقصى وبلاد القبائل الجزائرية. ومن ثم، أفرزت هذه المواجهة الجديدة مزيدًا من الوعـــي بالوطن ومقوماته، فضلًا عن وضوح الفكرة والهدف. في هذا الســياق، بدأ الاهتمام بالقــوى الأهلية وإعادة ترتيب الأوضاع السياســية والاجتماعية يزداد، أملًا بأن يســاعد ذلــك أكثر في تعزيز المواقف وتوفير حالة تعبئة شــاملة لمواجهة احتمالات المســتقبل المشحون بالتوتر وعدم اليقين. فالحزب الشيوعي الفرنسي خطا خطوة جديدة إلى جانب اليسار الفرنسي، وأولى الحالة العمالية في الجزائر عناية أكبر من أجل إدراجها في الجهد التعبوي اليســاري الرامي إلى إطاحة الحكم البرجوازي والإمبريالية الفرنسية، وكأنه شــعر بأن عصر الوصاية على الأحزاب والتنظيمات الأهلية قد ولى، وأن عليه ترك الأمر لها لإدارة شــؤونها بنفســها. ولهذا الغرض أوفدت قيادة الحزب الشيوعي إلى الجزائر المناضل أندي فيرا[11] (A. Vera)، المعروف بنهجه المخالف، إلى حد ما، للخط الرســمي للحزب، من أجل ترتيب علاقة

(11) ثم تلته سلســلة أخرى من الزيــارات هدفت إلى معاينة الوضع فــي الجزائر، خاصة زيارة الأمين العام للحزب الشــيوعي الفرنســي موريس توريز (M. Thorez) في تموز/ يوليو 1933، أي بعد أكثر من شــهر من إطلاق برنامج «النجم» (أيار/ مايو 1933). وفور عودته، صرّح أمام مجلس النواب مؤكدًا مطالب «النجم» مع بعض التحفظ في مسألة الاســتقلال: «ما عاد الأمر يقتصر على بعض أعمال الخير والتشــريعات الاجتماعية حيال العمال الجزائريين، بل لا بد من أن نقوم أيضًا بتحسين أوضاعهم السياســية عبر إلغاء قانون الأهالي. كما يجب أن يُســمح لهم بالتجمع، وبأن ينتظموا حتى يتمكنوا من تحقيق مطالبهم بأنفســهم. إننا نطالب بحقهم في إدارة شــؤونهم، والحق في النضال والإضراب وحرية عقد الاجتماعات، فضــلا عن حرية الصحافة باللغتين العربية والفرنســية. ونطالــب كذلك بحقهم في التعلم باللغة العربيــة وتعليمها، إضافة إلى وقف العمل بنظام البلديــات المختلطة ونظام القيادة. ويبقى المطلب العظيــم هو الوقف الفوري لتجريد الفلاحين الأهالي مــن الأراضي وإعادتها إليهم، مع صرف العلاوات والتعويضات لأولئك الــذي صودرت أراضيهم وطردوا منها (...) هــذا ما أعرفه جيدًا، ولن يتحقق بصورة نهائية إلا عبر نشــوء تحالف بين البروليتاريين الفرنسيين والأهالي في الجزائر. وهذا كله يطرح أيضًا مشكلة/ مسألة اســتقلال الشــعب الجزائري وحريته من نير الإمبريالية الفرنسية». Jacques Jurquet, *La Révolution nationale algérienne et le Parti communiste français*, 5 tomes (Paris: Editions du Centenaire, 1973-1981), tome 2, p. 317.

جديدة مع الشيوعيين الجزائريين. وبدأت تظهر أسماء جزائرية مناضلة تسيّر شؤون الحزب الشيوعي في الجزائر، مثل عمار أوزيغان وبن علي بوقرط وبوهالي... إلخ. ولربما كانت أهم خطوة خطاها «النجم» على درب امتلاك الوعي بقيمة الدولة هي وضع العلم الوطني في شكل شعار في الصفحة الأولى من جريدة الأمة، لسان حاله، بدءًا من تشرين الأول/ أكتوبر 1930؛ فقد كان الشعار يتضمن نجمة خماسية الزوايا ترمز إلى أركان الإسلام الخمسة، يشع منه نور الهداية والإيمان، وهلال كُتب في داخله الآية الكريمة ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾(*). وأما توجّه الجريدة، فكان: جريدة وطنية سياسية للدفاع عن حقوق مسلمي أفريقيا الشمالية، وهذا ما أدى إلى نمو متوالٍ للنزعة الوطنية الجزائرية عكر صفو العلاقة بين «النجم» والحزب الشيوعي الفرنسي، وكرس حالة تنافر بين الخط الوطني والخط الشيوعي[12].

تضمن برنامج ماي [أيار/ مايو] 1933 قسمين. ويمكن إجمال القسم الأول في مطالب ديمقراطية وأهداف ومرام سياسية كانت ترِدُ عادة في خطاب «النجم» إلى السلطات الفرنسية العامة، منذ تأسيسه:

- إلغاء قانون الأهالي (القوانين الاستثنائية).
- حرية السفر إلى فرنسا وإلى الخارج.
- حرية الصحافة والاجتماع.
- حرية تشكيل الجمعيات، الحقوق السياسية والنقابية.
- إحلال برلمان جزائري منتخب عن طريق الاقتراع العام محل المندوبيات المالية ذات التمثيل المحدود.

(*) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 103.

(12) أوضح الحزب الشيوعي الفرنسي موقفه من «النجم» بهذا البيان «لقد قطعنا صلتنا بنجم الشمال الأفريقي الذي يتابع سياسة وطنية، إصلاحية ودينية». انظر: *Les Cahiers du Bolchévisme*, no. spéciale (Mai 1932), sur le VII congrès du PCF, pp. 72-75.

- وقف العمل بنظام البلديات المختلطة ونظام الأقاليم العسكرية (الجنوب الجزائري).

- حق ارتياد المناصب العامة من دون تمييز، والمعاملة على قدم المساواة مع الأجانب والفرنسيين.

- التعليم الإجباري للغة العربية في جميع أطواره ومستوياته وإنشاء مدارس عربية - إسلامية جديدة.

- الحق في الخدمة العسكرية.

- تطبيق القوانين الاجتماعية العمالية، مثل الحق في علاوة البطالة وعلاوة العائلة، والتأمين الاجتماعي، وتوسيع نطاق العمل بنظام الاعتمادات الفلاحية لصغار الفلاحين.

- تطوير وسائل الاتصالات، وإسعاف ضحايا المجاعات.

هذا في ما يتعلق بالمطالب التي تقدم بها «النجم» إلى السلطات الفرنسية العامة، وكلها يندرج في إطار القوانين الفرنسية المرعية، بمعنى أنها مطالب تراعي احترام الشرعية والنظام الفرنسي القائم. هذا، بينما يكاد القسم الثاني من المطالب يكون نقيضًا للقسم الأول ويتعداها إلى:

- الاستقلال التام للجزائر.

- الانسحاب التام لوحدات الاحتلال.

- تشكيل جيش وطني وحكومة وطنية ثورية.

- إقامة جمعية تأسيسية منتخبة عن طريق الاقتراع العام.

- الحق في الترشح وفي الانتخاب إلى الوظائف والمناصب كافة (مادة مكررة من القسم الأول).

- اعتبار اللغة العربية لغة رسمية.

– إعادة البنوك والمناجم وقطاع السكك الحديد والموانئ والمرافق العامة التي اغتصبها الغزاة إلى الدولة الجزائرية.

– مصادرة الممتلكات الكبرى التي استحوذ عليها كبار الإقطاعيين، حلفاء الغزاة والكولون، وإعادة الأراضي إلى الفلاحين والمزارعين.

– احترام الملْكيات الصغيرة والملْكيات المتوسطة.

– إعادة الغابات والمساحات الكبرى التي اغتصبتها الدولة الفرنسية إلى الدولة الجزائرية.

– التعليم الإجباري والمجاني للغة العربية في جميع المستويات (خدمة تقدمها الدولة الجزائرية المنشودة).

– اعتراف الدولة الجزائرية بالحق النقابي والحق في الإضراب، وقيام الدولة بإعداد القوانين الاجتماعية وصوغها.

– الإعانة الفورية للفلاحين الجزائريين بتخصيص اعتمادات مالية من دون فوائد، ودعمهم بالعتاد والأجهزة والبذور، واستصلاح الأراضي وتحسين طرق المواصلات[13].

في الحقيقة، كانت مطالب القسم الثاني تحاول أن ترتب صراحة وضع (statut) «استقلال الجزائر»، وقد تناولت إنشاء حكومة جزائرية ودولة جزائرية تتولى السلطة من الدولة الفرنسية. وكانت الدولة الجزائرية مثلها مثل الدولة الفرنسية تتضمن جيشًا وطنيًا، وحكومة وطنية ثورية، ومواطنين جزائريين لهم

---

(13) انظر النص الفرنسي الكامل لمطالب «النجم» في *Bulletin colonial de l'Afrique française* (BCAF), 1934, pp. 576-577.

أعادت نشره جريدة النجم في: *El Ouma*, no. 25 (Septembre - Octobre 1934).

ويمكن العودة إلى النص العربي في: محفوظ قداش ومحمد قنانش، **نجم الشمال الأفريقي 1926–1937: وثائق وشهادات لدراسة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية** (الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية، 1984)، ص 56–58.

حق الانتخاب والترشـــح، ولغة عربية رســـمية، واحتكار الدولة للمرافق العامة، ومصارف وأراضي شاسعة، وهذا كله يعَبّر عن السلطة والسيادة للدولة الجزائرية الناشئة. وما يُستشف من هذه المطالب الواردة في القسم الثاني، هو أنها تعبّر عن مقومات ومرافق وإمكانات، تتمنى الحركة الوطنية أن تحققها في المســـتقبل لا في الراهن آنذاك، الأمر الذي يحوّل خطاب «النجم» إلى خطاب طوباوي لغياب السند الموضوعي الذي يضفي الشرعية القانونية على تلك المطالب، أي الإرادة الشـــعبية. ويردّ التحليل السياســـي والقانوني لمطالب «النجم» إلى أنها تعبّر عن طموح سياسي لم يحن وقته، أكثر ممّا يعبر عن نضج تاريخي وصلت إليه النزعة الوطنية الجزائرية التي كانت لا تزال تتلمس خطواتها الأولى نحو اكتساب الوعي والتجربة السياسية والتاريخية التي تساوق مطلب الاستقلال حقيقة.

صحيح أن هذه المطالب في مجملها لم تكن جديدة في خطاب «النجم» السياســـي والاجتماعـــي، إلا أن «النجم» اســـتمر في المطالبة بهـــا حتى بعد عـــام 1933. ولكن ورود كلمة الدولة الجزائرية هـــو الذي يمكن عدّه خطوة متقدمة على درب الوطنية الجزائرية التي صـــارت تحرص أكثر على وجوب تحقيق المؤسســـة العامة التي يســـتحيل من دونها الحصول على الاســـتقلال التاريخي والسياســـي للشـــعب الجزائري. وإذا كان إقرار جمعية النجم مبدأ الدولـــة الجزائرية يعدُّ من الناحية التاريخية والســـياق الـــذي أعربت فيه عنه، تعبيرًا عن مطمح سياســـي أيديولوجي أكثر منه تعبيرًا عن إمكانية واقعية، فهو يكشف عن نشـــوء وعي جديد يستند إلى أرضية نفســـية وأيديولوجية وتجربة متواضعة تتحفّز لتحقيق الدولة الجزائريـــة[14]؛ فقد كان الحديث يجري دائمًا

(14) مـــن جملـــة المظاهر الجديـــدة التي حفـــزت النجم علـــى مواصلة الســـعي من أجل إنشـــاء الدولة الجزائرية، كان صدى الحركـــة المصالية في الجزائر، خاصة ارتفـــاع مبيعات جريدة الحزب، *El Ouma* (وللعنوان دلالته) من 12.000 نســـخة فـــي 1932-1933 إلى 44.000 في عـــام 1934، وهذا بداية تشـــكّل الرأي العام الأهلي المســـلم، وهو رقم مشـــجع فعـــلًا في ذلك الوقـــت، فضلًا عن تصميم العَلَـــم الوطني الجزائري أول مـــرة، فصار يُرفع فـــي الجمعيات العامة التـــي كان يعقدها «النجم». وعن هـــذه البداية يقول مصالـــي الحاج في مذكراتـــه: «واليوم، وبعد ما انطلقنا، نعتمد على أنفســـنا، وعلى شـــعبنا الذي صار يفهمنا أكثر وأكثـــر... لم نكن في يوم من =

عن اســتقلال الشــمال الأفريقي، بينما لم ترد في برنامج مــاي [أيار/ مايو] 1933 كلمة الشــمال الأفريقي. وعلــى الرغم من استمرار ترديد الخطاب الوحدوي لبلدان الشــمال الأفريقي بين مناســبة وأخرى[15]، فإنه كان يؤازر في مدلول عام الاســتقلال وإقامة الدولة الجزائرية. وهكــذا، كانت الجزائر في برنامج ماي [أيار/ مايو] 1933 تتطلع إلى نشــوء وحدة سياســية وسلطة مستقلة (حكومة وطنية بجميع مرافقها التي تتسلمها من الدولة الفرنسية).

في التحليــل الأخير، يمكن القــول إن «النجم» قدَّم تعريفــه للدولة في هذا البرنامج، كما هي عليه الدولة الفرنســية، وكأنه امتداد لها، أو ســاهم في تجربتها التاريخية، ولــم يراعِ التفاوت الكبير ولا الفارق النوعي في المســار التاريخي، لأن الدولة الفرنسيَة ليســت تجربة سياسية واكبت الاستعمار ، بل كانت قبل ذلك بكثير. وربما هذا ما جعل السلطات الفرنسية تسارع إلى تعقب نشــاط الحزب لأنه كان يزاحمها في التصور نفســه، وإلــى التربص بأعضائه طوال ثلاثينيات القــرن الماضي، إلى أن عمدت إلى حلــه في كانون الثاني/ يناير 1937. وبناء عليه، صار النشاط الذي يمارسه «النجم» في الجزائر يهدد الوجود الفرنسي ذاته، وبذا بدأ مســار جديد، إلى حد كبير، للنزعة الانفصالية الجزائرية.

ثالثًا: الثلاثينيات وبداية الوعي الذاتي بمقومات الدولة الجزائرية

كان عام 1936[16] وما تلاه فترة حاسمة في تاريخ الحركة الوطنية بصورة

= الأيام متزمتين ولا شــوفينيين. نحن دعاة التحرر، ديمقراطيون، ونطمح إلى أن نكون اشــتراكيين». Jacques Simon, *L'Étoile Nord-Africaine: 1929-1937*, CREAC-histoire (Paris: l'Harmattan, 2003), p. 106.

(15) جاء في الخطاب الذي قدمه مصالي الحاج في التجمــع الكبير الذي عُقد في قاعة Grange aux Belles، في 19/ 8/ 1934، أي في ســياق حوادث/ مأســاة قســنطينة وتداعياتها: «يســقط قانون الأنديجينا الشائن! تســقط القوانين الاستثنائية! تســقط البلديات المختلطة! يحيا استقلال شمال أفريقيا ويحيا الإسلام».

(16) كان عام 1936 عامًــا متميزًا في حياة الجزائر بســبب الحوادث في فرنســا وفي العالم وتداعياتها على تطور الأوضاع في الجزائر. وللوقوف على الحالة في الجزائر، نعطي ملامح الجغرافيا =

عامة، وفي حياة مصالي الحاج بصورة خاصة؛ فقد تلازمت عنده الدعوة إلى التحرر مع الوعي بوجوب تحديد مقومات الدولة الجزائرية المنشودة، خلافًا للدولة الفرنسية القائمة؛ ففي السابق، كان الحديث عن الاستقلال والانعتاق والتحرر يجري في سياق الصراع والمواجهة الأيديولوجية والسياسية للإمبرياليّة والاستغلال. وعادة ما كان يمَيع مضمون الدولة الجزائرية ومعناها ومحَددها، ولكن مع بروز التجمع الشعبي الفرنسي والتوترات السياسية والاجتماعية التي رافقته حتى وصل إلى الحكم، في ربيع 1936، باسم الجبهة الشعبية[17] التي ضمت كارتل اليسار الفرنسي، تغيّر وعي النخبة الوطنية المناضلة باتجاه مزيد من الوضوح في شأن مقومات الأمة والدولة والشعب وفرنسا، وهو ما عبّرت عنه خاصة التظاهرة الحاشدة لعمال الأقطار العربية وممثّليهم، بمناسبة يوم الثورة الفرنسية، في 14 تموز/ يوليو 1936، والتي شارك فيها نحو 30.000

= البشرية وتوزعها على الإقليم الجزائري كما جاء في الإحصاء السكاني الذي جرى عام 1936:

المناطق	فرنسيون	أهالٍ	أجانب	....	المجموع
الجزائر	310908	1853154	43067	33782	2240911
وهران	314115	1183549	103153	22539	1623356
قسنطينة	188354	2494653	18685	26074	2727766
عين الصفراء	3090	185220	1848	3189	193347
غرداية	1902	163215	146	1103	166366
تُقرت	820	224371	23	147	243363
الواحات	266	38554	64	691	39575
المجموع	819455	6160716	166986	87527	7254684

(17) انظر «بيان من أجل جبهة شعبية في شمال أفريقيا»، الصادر عن نجم الشمال الأفريقي، في *El Ouma*, Mai-Juin 1936.

وفي العدد نفسه، كتب مصالي الحاج عن سبب التحاقه بالجبهة الشعبية ومناصرتها: «إن الذي حدد نشاطنا مع الجبهة الشعبية هو الكفاح من أجل الحريات الديمقراطية لكافة الجزائريين، بلا استثناء، ومن أجل لقمة الخبز لهذا الشعب الذي أفنى عمره في البؤس الأسود، والكفاح من أجل التعليم، والكرامة وشرف الشعب العربي في شمال أفريقيا، والتحرر والانعتاق».

مهاجـــر عربي، كان أغلبهـــم من عمال شـــمال أفريقيا رفعوا شـــعارات مناوئة للاســـتعمار ومنادية بالاستقلال: تحرير سورية وشـــمال أفريقيا... إلخ، أبرزها العديـــد من الصحف التي التقطت صـــورًا لها. وربما الأمر الذي ســـاعد أيضًا هو الســـياق الدولي الذي كان يمر أيضًا بفترة حادة وحرجة: الاعتداء الإيطالي على الحبشـــة وبداية الحرب الأهلية في إسبانيا في أعقاب تولي الجبهة الشعبية الإســـبانية الحكم. كان لذلك كله أصداء في الساحة الجزائرية أيضًا، وتفاعلت معه الصحافة الأهلية، وظهر خصوصًا في النقاش الحضاري والجدل الجاد بين النخبة الوطنية وتياراتها ضمن الحركة الوطنية العامة [18] التي تمكنت من إرساء حوار داخلي يتغذى بعضه من بعض، وتبلور نحو مزيد من الوعي بوجود الأمة الجزائرية.

من صور الوعي بمقومات الأمة التي يقتضيها الاستقلال واستعادة السيادة مســـألة الشـــعب الجزائري[19] الذي ما عاد آنذاك كتلة مهملـــة، أو حالة مبهمة توصف بالأهالي، بل بالشـــعب الجزائري، كما وصفتـــه صحيفة *El Ouma*[20]، القوة التي تظهر بموجبها الحقيقة. وإذا كانت النخبة المتخرجة في مؤســـسات التعليم الفرنســـي لا تحفل كثيرًا بقيمه ولا تعيره الأهمية المطلوبة، لا من حيث الاستشارة ولا من حيث التعويل عليه في إنجاز المهمات الكبرى - كما كتبت *El Ouma* - فإن «النجم» اعترض علـــى جماعة فرحات عباس ومحمد الصالح بن جلول في موقفهما من المسألة الأهلية، وطرح التساؤل الآتي: كيف سيكون مآل الشـــعب إن تخلى عن نظام الأحوال الشـــخصية؟ ألا يفقده ذلك جنسيته

(18) انظر النقاش المهم الذي دار بين الشـــيخ عبد الحميد بن باديس وفرحات عباس، في شأن موضوع الأمة الجزائرية على صفحات صحيفة الشـــهاب وجريدة *l'Entente*، والحوار الفكري الذي دار بين محمد الأمين العمودي ورابح زناتي في شأن موضوع الجنسية، على صفحات *La Défense, La Voix indigène*.

(19) وهذا ما لاحظه الباحث/ المؤرخ بنجامان سطورا في مؤلَّفه المتعلق بمصالي الحاج: «فقد حققت النزعة الوطنية تحولًا مذهبيًا حقيقيًا عمّا كانت عليه عام 1933، بعد ما أعطت لكلمة (الشـــعب) المعنى التالي: كل الطبقات الاجتماعيـــة المختلفة التي تكافح من أجل الاســـتقلال»، Benjamin Stora, *Messali Hadj (1898-1974)*, Pluriel: histoire (Paris: Hachette littératures, 2004), p. 82.

(20) «Peuple algérien, où vas -tu?» *El Ouma* (Août - Septembre 1935).

ويبعده بالتالي عن الإسلام؟ بلى «ما نقوله للشعب هو أن التخلي عن نظام الأحوال الشخصية الإسلامي، وتبنّي سياسة اندماجية يشكلان خطرًا كبيرًا، لأننا نفقد حالًا جنسيتنا/ هويتنا وكرامتنا، وكل أمل لنيل استقلالنا»[21]. وفي معرض الاعتراض على ما جاء في كراس مطالب الشعب الجزائري، أوضحت اللجنة المركزية لشعبَة مدينة الجزائر مفهومها للشعبِ الجزائري، على النحو الآتي: «كما كنا نقول دائمًا، فإن الشعب الجزائري تشكَّل فعلًا في التاريخ على أسس صلبة. فله تاريخه، وماضيه، ولغته الأم، ودينه. فهو كيان موحد عبر دينه الواحد: الإسلام، ولغته الوطنية، وتقاليده، وعاداته، وأعرافه. وهكذا، فالشعب، لم يكن يقبل قط ربط الجزائر بفرنسا، لو استُشير فعلًا. فهو لا يقبل أن يُطمس وجوده من الخارطة الجغرافية»[22]. ثم يوجه نداءه إلى الشعب الجزائري، بهذه العبارات: «أيها الشعب الجزائري، كن يقظًا، واسْعَ جاهدًا إلى العمل تحت راية نجم الشمال الأفريقي، من أجل الإعداد لمؤتمر جدير به، وبماضيه وبشجاعته وبإسلامه»[23].

عُرفت ثلاثينيات القرن العشرين بزمن اليقينيات، إذ ارتقت الهوية الوطنية إلى درجة اليقين الذي يعني نشوء وعي كامل بكيان سياسي واجتماعي للجزائر. في هذا السياق والجو العام، قدَّم الزعيم مصالي الحاج رسالة (بيانًا) إلى الرئيس الفرنسي، عرض فيها أول مرة بعض محددات الدولة الجزائرية ومقوماتها، والاختلاف النوعي بين فرنسا والجزائر: «إن نجم الشمال الأفريقي عبارة عن جماعة من مسلمي شمال أفريقيا، تسعى إلى المطالبة بحرية الصحافة، وعقد الاجتماعات والجمعيات، وتكافح من أجل الاستقلال التام لشمال أفريقيا من الناحية الفعلية والقانونية. ولا يمكن للنجم أن يمس بسلامة الإقليم الوطني الفرنسي، ولا بشكل النظام الجمهوري (...)، أما بشأن الجزائر، فلتسمحوا لي سيدي الرئيس، أن أقول لكم بأن الجزائر ليست فرنسية، وذلك لأسباب عديدة،

(21) «Peuple algérien, où vas–tu?» *El Ouma* (Août - Septembre 1935).

(22) *El Ouma*, no. 41 (Juillet - Aout 1936).

(23) Ibid.

منها: يوجد الإقليم الفرنســـي في الجنوب الذي يحده البحر المتوســط. أما ما بعد المتوســط، فهناك الجزائر التي تعود إلى الجزائريــن، ومن ثم فهي إقليم جزائري. وبناء عليه، فالجزائر توجد فعلًا في الشمال الأفريقي، بينما تقع فرنسا في أوروبا»[24]. ثم أضاف مصالي الحاج ما يؤكد اسـتحقاق الجزائر استقلالها التام، في ما يشبه اليقين الراســخ الذي لا يمكنه إلا أن يتحقق: «للجزائر ماضٍ تاريخي وسياســي. فقد كان لها شــعراؤها، ومؤرخوها، وجغرافيوها، وهذا ما يعرفــه الجزائريون جيدًا. وجميعنا نعمل لنمنح بلدنــا الجزائر وجهه الحقيقي، وأن نُخرج الشــعب من البؤس والظلام اللذين رانا عليــه طوال قرن كامل من الاستعمار. فأي عدالة في العالم، لا يمكنها أن تغفل أو تنسى هذه الاعتبارات. لقد كان غزو الجزائر عسكريًا، لكن قلوبنا بقيت دائمًا جزائرية. والكل يتوق إلى تحقيق استقلالنا التام»[25].

إن التجربة التي راكمها نجم شمال أفريقيا خلال عقد من النضال والنشاط السياسي والاجتماعي، صارت حالة واقعة، استدعت تدخل السلطات الفرنسية العامة من أجل وقف نفوذه المتواصــل[26]. فأهدافه ما عادت تقتصر، كما جاء في التقرير الأمني الذي أعــده مركز المعلومات والدراســات التابع للحكومة العامة، على الدفاع عن مسلمي شمال أفريقيا[27]، تحت عباءة الحزب الشيوعي

---

(24) El Ouma (Janvier - Février 1936).

(25) Ibid.

(26) يرى بعــض التقارير التي كانت تراقب نشــاط المصاليين، أن عدد الشُــعَب التابعة لأنصار «النجم» في الجزائر، بناء على المادتين17و18 من القانون الأســاس للاتحاد الوطني لمســلمي الشمال الأفريقي، على النحو الآتي: هناك شــعبة رئيسة للنجم في مدينة الجزائر. في الناحية الجزائرية: شعب في الدار البيضاء، فور دو لو، بوفاريك، البليدة. في الناحية الوهرانية: شُــعب في وهران، مــستغانم، سيدي بالعباس، تلمسان. في الناحية القسنطينية: شُعب في قسنطينة، عنابة، جيجل، سطيف. Parquet du procureur général, service A3, no. 23801, directeur du cabinet, Alger, 24 Novembre 1937. CAOM, 9H/47.

(27) كما ورد صراحة في القانون التأسيســي للحزب الجديد، «الاتحاد الوطني لمســلمي الشمال الأفريقي»، البديل من جمعية النجم الشــمال الأفريقي الذي شــمله الحظر عام 1935. وورد في المادة الثانية: «يهدف الاتحاد إلى الانعتاق المادي والمعنوي لمســلمي الشــمال الأفريقــي». ونصت المادة الثالثة: «يضم الاتحاد: جميع مســلمي الشــمال الأفريقي، ويعتني بهم من الناحية التربوية والاجتماعية؛ يدافع الاتحاد عن مصالحهــم الوطنية، المادية والمعنوية، الاجتماعية والسياســية». أمــا المادة الرابعة =

الفرنسي وبمساعدة «الرابطة المناهضة للقمع الاستعماري والإمبريالي». فـ«النجم» صار تنظيمًا ثوريًا، يهدف في الأساس إلى التحرير الكامل لشمال أفريقيا، وانسحاب قوات الاحتلال، وتأليف حكومة وطنية ثورية، وإنشاء جيش وطني. أما التصريحات والمنشورات التي تكشف عن وعي جديد بقيمة الاستقلال وتحرير الوطن الجزائري وأهميتهما في سياق الجو العام الذي يعادي الاستعمار والاحتلال، ويؤازر التوجه العام نحو التأسيس الذاتي للكيان السياسي الجزائري[28]، فيذكر التقرير مجموعة منها، تفيد بأن ما يفكر فيه المناضلون والشعب العام ويصرحون به، غير ما يرد في البيانات والمطالب التي يقدمونها إلى السلطات العمومية. وهذا ما فهمته الإدارة الفرنسية نفسها، فهي لم تكن تَعبَأ بمواقف «النجم» الإصلاحية، بل كانت دائمًا تأخذ بعين الاعتبار ما يعلّق في الشوارع، وما يكتب على الجدران، وما يجري من أحاديث بين صفوف العوام، وما يوزَّع في الأماكن العمومية[29]، إضافة إلى اللقاءات الخاصة. وفي

= فنصت على: «يستخدم الاتحاد جميع الوسائل التي في قدرته، من أجل تحقيق أهدافه، كما يقوم بالدعاية لذلك». انظر النص الكامل لنصوص «الاتحاد الوطني لمسلمي الشمال الأفريقي» في: «Direction générale des affaires indigènes et des territoires du sud,» CIE, no. 110, 31 Août 1935, Centre d'archives d'Outre mer (CAOM), 4 I/3.

(28) ما ينمّ عن فكرة الاستقلال وما تستدعيه، هو المنشور التي عثرت عليه أجهزة الأمن، والمتضمن «إنشاء حزب دستوري وطني جزائري». وجاء في فقرته الأولى «إن إنشاء حزب دستوري وطني جزائري، صار ضرورة ملحة، أكثر من أي وقت مضى، قوامه تطلعاتنا الشرعية، من أجل أن يمثّل الجماهير المسلمة في الجزائر حيال الحكومة الفرنسية في الغد القريب». المصدر نفسه.

(29) من جملة الأنشطة التي تؤكد وطنية نجم شمال أفريقيا وسعيه الحثيث إلى الاستقلال، المنشور الذي ضبطته الشرطة ووزعه «النجم» في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1936، وتضمّن ما يُعرف بالنشيد الوطني الجزائري الذي نظمه الشاعر مفدي زكريا وتصدر صورته الأولى الزعيم مصالي الحاج: «المجاهد العظيم ورئيس الحزب الوطني الجزائري الحر»؛ «المجد والنصر لأولئك الذين يضحّون بأنفسهم وأموالهم في سبيل عزة بلدنا الجزائر». أما الصفحة الثانية، فاحتوت على رمز الحزب، وهو النجمة والهلال، وعبارة «حب الوطن من الإيمان». وبجانب الهلال، نداء: «تحيا الجزائر حرة وكريمة تحت قيادة شعبنا المفدى». وشعارنا: الإسلام ديننا، الجزائر وطننا، والعربية لغتنا». ثم يلي ذلك النص الكامل للنشيد الوطني، نقتطف منه بعض الأبيات التي تفيض بالنزعة الوطنية الجديدة عند «النجم»:

فداء الجزائر روحي ومالي ألا في سبيل الحرية
فليحيا حزب الاستقلال نجم شمال أفريقيا
وليحيا زعيم الشعب مصالي مثال الوفاء والوطنية =

هذا الصدد، ورد في تقرير النائب العام لمدينة الجزائر - الذي رفعه إلى الحاكم العام في الجزائر - بعض العبارات التي كانت تُنسب إلى أنصار «النجم»، والتي تكشــف عن الحراك السياســي الذي اصطبغ بالنزعة الوطنية: «إلى الأمام على درب المجد والجهــاد المقدس، إلى الأمام نحو الاســتقلال والحرية»، «نريد حكومة مســتقلة، ولا نريد مشــروع فيوليت يهدف إلى ربط الجزائر بفرنسا». وكان مصالي صرّح فــي اجتماع بلدية دللس: «الشــعب العربي يحب الحرية، ومستعد للموت من أجلها»[30].

رابعًا: نجم شمال أفريقيا، القومية العربية والمؤتمر الإسلامي

كان عام 1936 حاسمًا في مســار التجربة السياسية لمصالي الحاج الذي التقى بالزعيم العربي الأمير شــكيب أرســلان في جنيف[31]؛ إذ سمح له هذا اللقاء بالاستفادة من البُعد العربي والإســلامي[32] لمسألة الاستقلال والتحرر، في مواجهة الاستعمار الفرنســي في الجزائر. فالبُعد العربي الإسلامي يضيف

= فلسنا نرضى الامتزاجا ولسنا نرضى التجنيسا
ولسنا نرضى الاندماجا ولا نرتد فرنسيسا
رضينا بالإسلام تاجا وكفى الجهال تدنيسا

انظر الأوضاع والسياق الذي ظهر فيه النشيد الوطني لنجم شمال أفريقيا ونبرة الوطنية التي انتابت أعضاءه في: *Bulletin colonial de l'Afrique française* (BCAF), 1937, pp. 29-31.

أما النص العربي للنشــيد الوطني، فيمكن العودة إليه في: قداش وقنانش، نجم الشمال الأفريقي، ص 67.

(30) *Bulletin colonial de l'Afrique française* (BCAF), 1937.

(31) عن مرور مصالي الحــاج بمدينة جنيف ولقائه بالزعيم شــكيب أرســلان، انظر: Jacques Simon, *L'Étoile Nord-Africaine: 1929-1937*, CREAC-histoire (Paris: l'Harmattan, 2003), chap. 5: "Genève, Janvier- Juin 1936".

(32) في هذا الســياق صارت العروبة والإســلام، كما لاحــظ محمد حربي، قوام الشــخصية الجزائرية: «فالعروبة هــي في الوقت ذاته عودة إلــى أصول التراث الأخلاقي وإعادة اســتثمار وتثمين الماضي من ناحية، ومن ناحية أخرى هي البحث عن تحالف مع العالم العربي، من أجل مواجهة العزلة الوطنية. بينما أصبح الإسلام أساس الشخصية، وعامل اندماج ووحدة الجزائريين وقوام الجنسية». انظر: Mohammed Harbi, Le FLN: Mirage et réalité: Des Origines à la prise du pouvoir, 1945-1962, Le Sens de l'histoire (Paris: Jeune Afrique, 1980), p. 17.

معنى جديدًا لمدلول الاستقلال ونظام الحكم، ولا يعوّل فقط على أيديولوجيا اليسار الشيوعي والاشتراكي[33] التي لا تتقاطع في النهاية مع الاستقلال التاريخي الحقيقي للجزائر، كما كان يرى مصالي الحاج نفسه[34]. فقد كان يقرأ صحيفة الأمة العربية التي كان يديرها الأمير شكيب أرسلان، وتعرّف أيضًا إلى بعض الأقلام العربية من الوطنيين والمنشقّين والمعارضين، وشارك في حزيران/ يونيو 1935 مع 35 منظمة من آسيا وأفريقيا ومنظمات عمالية فرنسية في الاحتجاج المناهض لاحتلال إيطاليا الحبشة. وألقى مصالي الحاج كلمته أمام منظمة عصبة الأمم في جنيف، واستوعب إلى حد كبير درس «المسألة الشرقية» التي كانت تعالج باللغة العربية وتحيل إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وفقرات من تاريخ الحضارة العربية، بأسلوب يؤكد الهمة والعزة والكرامة ونخوة العرب في التآزر والتعاون والتكافل، على خلفية مناهضة العدو والتصدي لتداعيات التخلف والعطالة الحضارية التي ترسف فيها الشعوب العربية[35].

(33) بل صار مصالي الحاج يستند إلى التجربة السوفياتية، لكي يبرر ضرورة وجود دولة جزائرية. فقد صرح في 1 آب/ أغسطس 1937: «مادام الشيوعيون يقرون بأن إنشاء جمهوريات الاتحاد السوفياتي مسألة طبيعية، فلماذا يمنعوننا من حقنا في المطالبة باستقلال هذا البلد، الذي هو بلدنا، والذي دافع عنه آباؤنا بالسلاح». انظر: CAOM, 9H/47.

(34) يقول مصالي الحاج في مذكراته: «صراحة، كان اليسار الفرنسي بعيدًا عنا على المستوى السياسي. فقد كان معارضًا للاستقلال، ومؤيدًا إلى حد ما لبضعة إصلاحات اقتصادية واجتماعية. وكنا نعرف ذلك ونتداوله في ما بيننا. لكن كنا نحرص أيضًا على اغتنام فرصة وجود الجبهة الشعبية والاستفادة منها قدر الإمكان، حتى تمكننا من الانفتاح أكثر على الحياة والدفع بها إلى الهدف الأسمى، أي استقلال شمال أفريقيا ووحدتها». «Mémoires de Messali», dans: Jacques Simon, *L'Étoile Nord-Africaine: 1929-1937*, CREAC-histoire (Paris: l'Harmattan, 2003), p. 106.

(35) لم تتوقف التقارير الأمنية الفرنسية، التي تصدر دوريًا وتتناول مصالحها الإدارية والعسكرية والقضائية، عن الإشارة إلى علاقة مصالي والنجم بالمكتب العربي في جنيف وزعيم القومية العربية والرابطة الإسلامية شكيب أرسلان؛ فقد كانت تتابع أخباره وتحركاته وترصدها بشيء من الخوف والتوجس الذي قد يفضي إلى عواقب وخيمة على الحركة الوطنية الجزائرية في صلتها بالدولة الفرنسية، ولا سيما بعد تأكد صلة شكيب أرسلان بالفاشية والنازية. وتطورت هذه العلاقة إلى حد قيام محام يدعى حجبي، وهو مناضل قومي سوري، بتولي الدفاع عن مصالي الحاج ورفقائه عام 1935. انظر: Gouvernement Général, CIE, Note sur l'Etoile nord-africaine, 31 août 1936. (AOM), 4 I/3.

هكذا تعرف مصالي الحاج على خطاب عربي جديد وسّع أفقه الفكري والسياسي، وما عاد يقتصر على بلدان شمال أفريقيا. ومن وحي هذا السياق الجديد صاغ مصالي النقاط العشر التي شكّلت آلية عمل لنضال القاعدة:

- البقاء في الجبهة الشعبية.

- تعزيز موقف النجم والسعي إلى محاولة كسب المزيد من التأييد والتعاطف من جميع الأحزاب اليسارية.

- التحرك من أجل تعزيز حزبنا من ناحية الكوادر، والهياكل السياسية والنقابية والمالية.

- رفع علم نجم الشمال الأفريقي، بصورة سرية، في الجزائر.

- أن يبقى الاستقلال هو الهدف الرئيس في نشاطنا.

- التربية السياسية لمناضلينا.

- أن نبقي على سبل الحوار والنقاش وشرح برنامج الحزب.

- تقديم الشهادة لخصومنا على قدرتنا على تبادل الاحترام والاعتبار، مع الاحتفاظ بذاتيتنا.

- إن الشعب الجزائري برمّته هو قوتنا الضاربة في كل مكان.

- الثقة بالنفس والثقة بما نفعل، والعودة إلى الماضي التاريخي[36].

نستشف من هذه النقاط العشر أن «النجم» وصل فعلًا إلى مرحلة الجرد التاريخي العام الذي وضعه في الطريق السليم، وافترض وجود قدرة ذاتية. ولكن حتى إن لم يقطع البيان صلة النجم باليسار الفرنسي، بل يحث على التواصل معه، فإن اللبنة الجديدة التي أراد «النجم» أن يدعم بها مشروع الاستقلال كانت

(36) Simon, *L'Étoile Nord-Africaine*, p. 179.

الاعتماد على الذات، والتي جرى الإفصاح عنها في المؤتمر الإسلامي الأول.

هل يمكن الحديث عن ميلاد حركة وطنية جزائرية خارج التوجه الوطني والقومي العربي العام الذي اجتاح الوطن العربي؟ في مثال الحركة الإصلاحية الجزائرية التي قادتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كما سنوضح في القسم الثالث من هذا الكتاب، أنها كانت امتدادًا أصيلًا لما ساد ربوع العالم العربي والإسلامي، بفضل توافر الحد الأدنى الذي استحث مقومات الذات الكامنة في التراث الجزائري. أما في ما يتعلق بالنزعة الوطنية المصالية ومدى تأثرها بالوعي القومي العربي، فلا يتردد الباحث والمؤرخ جاك سيمون في الإجابة بالنفي! فهو يعتقد أن مصالي الحاج لم يكن البتة زعيمًا ولا رائدًا قوميًا عربيًا، بل مجرد مناضل من طراز كبير ضد الإمبريالية، ومناصر لقضايا الشعوب في الحرية والاستقلال، الأمر الذي لا يعني إطلاقًا أن مصالي كان متأثرًا بالتوجهات القومية العربية التي برزت في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته في بعض البلدان العربية، مثل مصر وسورية والعراق، وفلسطين... إلخ. ويقول جاك سيمون في هذا الصدد، بعد استعراض نشاط مصالي الحاج في جنيف بمعية شكيب أرسلان: «وهكذا نرى أن مصالي الحاج يريد أن يجعل من المكتب العربي في جنيف أداة من أجل تكثيف كفاح الشعوب العربية المحرومة ضد الإمبريالية. لكن مصالي لم يرغب قط في جعل نجم الشمال الأفريقي حزب الأمة العربية، كما لم يحاول أن ينشئ تنظيمًا له صلة باللجنة السورية الفلسطينية التي كان هو عضوًا فيها مع النجم أيضًا»[37].

الواضح هنا أن الباحث يتحول إلى طرف في مسألة تاريخية، هي علاقة «النجم» بالعروبة والقومية والتحرر العربي؛ فهو ينفي إمكانية استفادة مصالي من هذا البُعد ومن رصيد التجربة العربية، لكي يقصر التجربة الوطنية الجزائرية على الشأن الأهلي في صلته بالوجود الفرنسي. وهذا يتنافى مع الطموح الجديد الذي كان يتوق إليه «النجم» في سبيل البحث عن مصادر أخرى للمقاومة، وعن

(37) Simon, *L'Étoile Nord-Africaine*, p. 181.

خطاب عربي يتجاوب مع متطلبات الكفاح ومطالـب الجزائريين الجديدة في ثلاثينيات القرن العشـرين. فقد صاغ مصالي النقاط العشر في المكتب العربي في جنيف بصحبة شـكيب أرسـلان، وضمن أجواء الكفـاح العربي الحديث والمعاصر التي كان يراها خطوة جديدة نحو تعزيز المسار الجديد الذي اختطه «النجم» لنفسه بعد أعوام الحيرة ومضايقة الإدارة الاستعمارية. وتاريخيًا، يمكن القول إن علاقـة «النجم» الجديـدة بالمكتب العربي أتاحت له مجالًا أوسـع للإفصاح عن البُعد العربي، وفهمًا أقوى لفكرة «الدولة الجزائرية»، كما طرحها في خطابه فـي الملعب البلدي، في 2 آب/ أغسـطس 1936: «نحن مع إلغاء المندوبيات المالية، والحكومة العامة، ومع إنشـاء برلمان جزائري منتخَب عبر الاقتراع العام، من دون تمييز لا في الجنس، ولا في الدين»[38].

إن التطلع إلى ملء الوطنية الجزائرية بمقوماتها، بعد بداية الشعور بالخيبة جراء خطاب اليسار الفرنسي[39]، هو الذي جعل النجم يقترب من المثال العربي في التضحية ونيل الاستقلال كأفضل طريقة للتعبير عن الوحدة العربية والمصير المشـترك؛ فهو شـدّد في رسـالته المفتوحة التي وجهها إلـى جمعية العلماء المسـلمين الجزائريين، على أن: «جميع الشـعوب العربية والأمم المضطهدة، لم تتنازل عـن وطنيتها ولا عن سـيادتها، وقدمت تضحيـات غالية وكافحت لتحتفظ بما هو غالٍ ونبيل وبما هو أسـمى. وليس بعيدًا منّا ما أحرزه الشـعب المصري والسوري والعراقي، بعد كفاح مرير أوصلهم إلى التحرير (...)، وهل علمتم أن النائب فخري البارودي ألقى خطابًا في البرلمان السـوري، قال فيه: إن مهمتنا لم تكتمل، ولن تكتمل إلا بعد أن يتحرر جميع العرب من الاضطهاد

---

(38) *El Ouma*, no. 41 (Juillet - Août 1936).

(39) انظر العتاب الذي وجهه مصالي الحاج إلى دولوش (Deloche) في شـأن بداية الطلاق بين «النجم» والحزب الشيوعي الفرنسي، *El Ouma* (Février 1937).

يمكن العودة إلى أهم الكتب التي تحدثت عن الحزب الشيوعي الفرنسي والمسألة الاستعمارية، من واقع خيانة الشيوعية لاستقلال الأهالي والمسـألة الوطنية، Nicole Racine et Louis Bodin, *Le Parti communiste français pendant l'entre-deux-guerres* (Paris: Colin, 1972), et Jacob Moneta, *Le PCF et la question coloniale, 1920-1965*, Livres rouges (Paris: François Maspero, 1971).

والاستعمار». وعلى خلاف ما ذهب إليه جاك سيمون، واصل «النجم» التقرب أكثر إلى استثمار الفضاء العربي والإسلامي، ليستفيد منه في ملء مقوماته. ففي رسالته إلى جمعية العلماء تركيز واضح على مطلب الاستقلال، لا على أساس الانخراط في قضايا الأممية والاعتبارات الشيوعية والعمالية، بل على أساس إصرار جديد على تعبئة الذات بالواقع العربي والإسلامي ومحاولة التماهي مع الاستقلال السياسي الذي يعبّر عن حقائق الشعب الجزائري ومعطياته: التاريخ العربي المشترك، واللغة العربية، والدين الإسلامي.

كانت رسالة «النجم» إلى جمعية العلماء تعبّر فعلًا، من الناحية التاريخية، عن التوجه الجديد لـ «النجم»، بعد أن أعياه الخطاب اليساري الصرف الخالي تقريبًا من المضامين الوطنية. ومن هنا تبرز قيمة الرسالة وأهميتها بالتماسها الجهة التي تملك القدرة على تثمين التراث التاريخي للشعب الجزائري، وإدراجه في برامج التوعية الثقافية للإفصاح أكثر عن خصائص المجتمع الجزائري؛ فالرسالة تعترف بجمعية العلماء مؤسسةً مرجعية لأغلبية الشعب الجزائري، تعمل بمنأى عن نفوذ الإدارة الفرنسية، وتسعى إلى استخلاص الدين الإسلامي من النظام الحاكم. وبناء عليه، تحمّل الرسالة جمعية العلماء مسؤولية إبداء المواقف الحاسمة في قضايا مصيرية للأمة الجزائرية: «أنتم العلماء الذين عليكم مسؤولية أمام الله، وأمام الشعب، والأمة الإسلامية. لماذا لا تعترضون صراحة على هذه الفضيحة، أي الدعوة الاندماجية[40] (المقصود

---

(40) إن الاندماجية، كما سبقت الإشارة، ترد عادة كتهمة بين التشكيلات والشخصيات الوطنية، فهي بلا مضمون حقيقي لأن السياسة الاندماجية استبعدتها السلطات الاستعمارية لاستحالة تطبيقها في الجزائر، ولأن النزعة الاندماجية ترفضها جميع فصائل الحركة الوطنية وتأباها. والمعروف أن جمعية العلماء لم تطالب بالاندماج إطلاقًا، لأنه مناقض تمامًا لما ترمي إليه وما تقوم عليه. وهذا أيضًا ما أعرب عنه التيار الوطني ممثلًا في حزب الشعب نفسه: «إن السياسة الاندماجية وهْم كبير، وهي مجرد سياسة إبادة لمصلحة المستعمرين. والجزائر، القوية بشعبها - 6 ملايين - يتكلمون لغة واحدة، ويدينون بدين واحد، ولهم ماضٍ مشترك، ويحرصون على التمسك به، فلا يمكن لهذا الشعب أن يندمج، ولا أن يمّحي، وأقصى ما يمكن أن يفعله في هذا الصدد هو أن يدخل في تحالف مع آخرين (فرنسا). إن السياسة الاندماجية لا يمكنها أن تقوم في الجزائر، لا من الناحية القانونية ولا من الناحية السياسية أو التاريخية؛ فهي لا تأتي بأي حل، بل تنطوي في ذاتها على الفوضى والخشية والإبهام». «Déclaration du =

مشــروع فيوليت) التي يراد بها تقســيم الأمة إلى فئتيــن متناحرتين (...)، أنتم العلماء الذين تعرفون الإســلام، وما قالــه الله في القــرآن، وتعرفون التاريخ العربي، وخاصة تاريخنا الوطنــي الجزائري الغالي، لا يمكــن أن تلوذوا بهذا الصمت المريب حيال هذا الخطر، بل أكثر من هذا، تؤيدون هذه الفضيحة!».

تنتهي القراءة السياســية التي تأخذ بالســياق التاريخي وخلفيات نشــاط الأهالي، خلال عام 1936، إلى أن مقررات/ مطالب الشــعب الجزائري، كما تمخض عنها المؤتمر الأول المنعقد في 7 حزيران/ يونيو 1936، تمثّل صياغة تركيبية لأهم المطالــب التي حرصت عليها التنظيمــات الجزائرية في برامجها وقوانينها التأسيســية، عندما تقدمت بها إلى السلطات الفرنسية العامة. ويمكننا التعرف إلى مواقف ابن باديــس (جمعية العلماء)، وفرحــات عباس (فدرالية المنتخبين المســلمين)، وبن علي بوقرط (الحزب الشــيوعي الجزائري). ولم يفوّت مصالي الحاج (نجم الشــمال الأفريقي) بدوره فرصــة هذا اللقاء الكبير لينتقد مقــررات المؤتمر، ويعرض مطالبــه ومواقفــه وآراءه واعتراضاته على بعض النقاط، وهو ما ســاهم في بلورة فكرة الدولة التــي يطمح إلى تحقيقها؛ إذ ســاهم وهج المؤتمر وصورة الإجماع التي حققها فــي إضفاء صدقية أوفر على موقف «النجم» من الوطن الجزائري وعلاقته بالدولة الفرنســية، وخاصة مفهوم الشــعب. وقد صيغت مقررات المؤتمر بعنوان «كراس مطالب الشعب الجزائري»، الأمر الذي نمّ عن وجود قفزة نوعية وتاريخية في وعي النخبة، أي من وضعية الأهالي إلى وضعية الشعب.

= bureau politique du PPA,» *El Ouma*, 10 Avril 1937.

وهــذا أيضًا تقريبًا رأي التيار الــذي كان يُنعت بأنه اندماجي، أي حــزب الاتحاد الديموقراطي لأحباب البيان. فقد جاء فــي مقال لفرحات عباس: «إن السياســة الاندماجية فــي الجزائر وهْم كبير لا يمكــن إدراكها، بل لا يريدها أحد، فالأغلبيــة العظمى من الأوروبيين في الجزائــر تعتبرها مناقضة لمصالحها، خاصة بعد أن تخلت عن مشــروع بلوم- فيوليت، عام 1938. كما أن البرلمان الفرنســي لم يوافق عليه أيضًا، فضلًا عن أن الجمعية التأسيســية الحالية انتهجت الخط نفسه الرافض للاندماج، بعد أن رفض التصويت على إنشــاء هيئة انتخابية واحدة. وأخيرًا، امتلك المســلمون وعيًا كافيًا بقيمة شــخصيتهم وأهميتها التي لا يبغون عنها محيصًــا». F. Abbas, «L'Union des amis du manifeste,» *Le Combat*, 26 Juin 1946.

الحقيقة التي لا يمكن أن يُمارى فيها هي أن المؤتمر الإسلامي الأول، كما سنشرح بمزيد من التفصيل في القسم الثالث من هذا الكتاب، أعطى إمكانية كبيرة لجميع التنظيمات والتشكيلات السياسية الجزائرية، لتفصح عن مقدراتها وعمّا لديها، وتبرهن بالتالي أمام القوى الأهلية برمّتها، وأمام السلطات الفرنسية، عن وعيها الجديد بالمسألة الجزائرية. فقد سارع «النجم» إلى الاعتراض على مطلب المؤتمر، المتعلق بربط الجزائر رأسًا بفرنسا: «إن الجزائر، مرتبطة اليوم فعلًا بفرنسا إداريًا، وهي تتبع سلطتها المركزية في باريس. إلا أن هذا الارتباط، كان في حقيقة الأمر، نتيجة غزو عنيف، تبعه احتلال عسكري، اضطلعت به قيادة الجيش، ولم يساهم الشعب فيه، ولم يطالب به. بينما الربط الذي طالب به المؤتمر الإسلامي، كما ورد في ميثاق مطالب الشعب الجزائري، تصرف إرادي يُصرّح عنه باسم مؤتمر يمثل جميع الشعب الجزائري. والحقيقة، أن ثمة فرقًا كبيرًا بين ربط الجزائر بفرنسا، وهو ما جرى عنوة، وضد إرادتنا، والربط الذي يقبل به المؤتمر بمحض إرادته. نحن أيضًا، أبناء هذا الشعب الجزائري، لا نقبل إطلاقًا أن يُربط بلدنا هذا ببلد آخر بالإكراه وضد إرادتنا، ولا يمكننا، إطلاقًا، بأي ذريعة، أن نرهن مستقبل الشعب وأمله في حريته الوطنية. فهذا المستقبل هو مستقبل الجيل المقبل، وله كامل الحق في أن يقرر مصيره. كما أننا ضد التمثيل النيابي لأسباب عديدة (لم يذكرها مصالي الحاج). نؤيد إلغاء المندوبيات المالية والحكومة العامة في الجزائر. نطالب بإنشاء برلمان جزائري، منتخَب عبر الاقتراع العام، من دون تمييز في الجنس أو في الدين. وحالما يُنشأ هذا البرلمان، يتولى مهمته في الرقابة المباشرة للشعب من أجل الشعب. ونعتقد من جانبنا أن هذا الإجراء هو الوسيلة الوحيدة التي تمكّن الشعب الجزائري من التعبير بحرية وصراحة، بعيدًا عن دسائس الإدارة واضطهادها»[41]. يبدو أن مطلب ربط الجزائر بفرنسا يمثّل موقف «فدرالية المنتخبين المسلمين» الأعضاء في المندوبيات المالية والعامة، والتي صارت، كما يذكر مصالي، أداة في يد النظام الكولونيالي. فقد انتهجت الفدرالية سياسة إصلاحية، ولم تسعَ مطلقًا

---

(41) *El Ouma* (Septembre - Octobre 1936).

إلى التعويل على قدرات الشـــعب، بل كانت ترى أن المسألة الأهلية تحتاج إلى الدولة الفرنسية لإخراجها من وضع الرعية إلى وضع المواطن. وكان هذا خلافًا لـموقف «النجم» وللنزعة المصالية التي خبرت اليسار الفرنسي[42] والاستعمار، فصارت تعول أكثر على القوة الشعبية، وتعبئتها لمصلحة التغيير والإصلاح.

(42) لم يتضمن برنامج التجمع الشعبي المطالب التي أرسلها إليه «النجم»، واختزل الأمر كله في ضرورة إرســال بعثة لتقصّي الحقائق في الجزائر (لجنة برلمانية إلى شمال أفريقيا). هكذا، جزم «النجم» عدم تعليق الأمر على الســلطة الفرنسية، مهما يكن لونها السياســي، وصار يغَلب التَعويل على الذات، والراديكالية في الموقف الذي تصنعه أكثر السياسة الاستعمارية. انظر في موضوع خيبة أمل «النجم» في اليســار، بصورة عامة، بحث بنجامان سطورا «نجم الشــمال الأفريقي والجبهة الشعبية»، في: Benjamin Stora, *Nationalistes algériens et révolutionnaires français au temps du Front populaire*, Histoire et perspectives méditerranéennes (Paris: l'Harmattan, 1987), pp. 25-45.

الفصل السابع

النزعة الوطنية وإمكانات حزب الشعب الجديد

أولًا: لا اندماج ولا انفصال

أُسس حزب الشعب الجزائري في باريس عام 1937. وكان نشاطه الفعلي والحقيقي في الجزائر، وفي سياق زخم سياسي واجتماعي حافل بالحوادث الدولية والمحلية المؤثرة[1]. وقد قرر أنصار مصالي استلهام خصائص النضال السياسي وإمكاناته من واقع التجربة الجزائرية في صلته بالاستعمار الفرنسي[2]. وبالتالي، يكون التنظيم الوطني الجديد[3] قد حقق خطوة نوعية أخرى، ابتعد بها

(1) عن نشأة حزب الشعب الجزائري ونشاطه السياسي، انظر: أحمد الخطيب، حزب الشعب الجزائري: جذوره التاريخية والوطنية، ونشاطه السياسي والاجتماعي (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986).

(2) عن طبيعة الحزب الجديد، كتبت الأمة: «إن حزب الشعب الجزائري تنظيم جزائري صرف. فهو لا يتسع لكل الأهالي بشكل عام، ولكنه بالتحديد حزب العمال الذي يمثّلون أغلبية المنخرطين فيه، فضلًا عن الشرائح الاجتماعية الدنيا من البرجوازية المتوسطة والصناعيين الصغار. أما أصحاب المهن الحرة والمثقفون، فيمثّلون أقلية في صفوفه» *El Ouma*, Décembre 1937..

(3) المقصود أن حزب الشعب الجزائري، كما أُسس وفق قانونه الأساس والشعار الذي حمله: لا انفصال ولا اندماج، صار تنظيمًا مصاليًا، بعد الخلاف الداخلي وخروج عماش الذي كان الرجل الثاني في التنظيم، فضلًا عن الشخصية الكاريزمية التي أحاطت بمصالي الحاج طوال الثلاثينيات وما تخللها من مواقف واعتقالات وبيانات... إلخ. انظر يوميات نشاط حزب الشعب الجزائري، في: محمد قنانش، الحركة الاستقلالية في الجزائر بين الحربين: 1919-1939 (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1990)، ص 87-97.

- ولو قليلًا - عن الأجواء العمالية الفرنسية والخطاب اليساري في المهجر[4]. بناء على ذلك، فإن إصرار الوطنيين على التمسك بإطار الحزب كأسلوب للنضال السياسي والاجتماعي ينمّ عن وعيهم بحقيقة المجال العام، والسعي الدائم إلى احتلاله كأفضل طريقة لتعديل نظام الحكم، وتحسين شروطه لفائدة السكان الجزائريين؛ فقد كانت إرادة التعلق بالعمل السياسي أكبر من قوة الصد والمحاصرة والحظر.

نضجت فكرة تأسيس «حزب الشعب الجزائري» بهذه التسمية، وتمخضت عن السجال والنقاش الحاد والطويل لمقررات المؤتمر الإسلامي وما رافقها، إذ أمدت هذه الأجواء الجديدة مصالي وأنصاره في الحركة الوطنية بإمكانات وعدّةٍ أيديولوجية، كانت لهم بمنزلة أرضية فكرية وسياسية أسعفتهم كمرجعية. كما أن الأوضاع التي اكتنفت نشأة الحزب الجديد بيّنت لهم الفجوة التي كانت تفصل الكفاح العمالي في فرنسا عن واقع الأهالي[5]، وعن نوعية التعاطي

---

(4) انظر بعض الخلافات بين مصالي الحاج واليسار الفرنسي، خاصة في أعقاب حل حكومة ليون بلوم اليسارية تنظيم نجم شمال أفريقيا في كانون الثاني/ يناير 1937، في رسالة مصالي إلى دلوش: Messali Hadj, Réponse à M. Deloche de «l'Humanité», *El Ouma*, Février 1937.

(5) واقع الأهالي هو حياة المسلمين في تفصيلاتها اليومية بالنسبة إلى الفلاحين والتجار الحرفيين ومسألة التعليم وقضايا اجتماعية أخرى، حاول حزب الشعب هذه المرة استيعابها وتحديد برامجها بتفصيل ينمّ عن إدراكه أهمية هذه القضايا وحيويتها في مشروع الحركة الوطنية التي كانت تتطلع إلى التحرر من التخلف عبر مؤسسات الدولة المدنية الحديثة. ونذكر على سبيل المثال بعض المطالب التي صاغها برنامجًا قائمًا بذاته في كلٍّ من المسألة الفلاحية والعمالية والتعليمية: فبالنسبة إلى الفلاحة نص البرنامج على ما يلي:

- توسيع الأراضي الخاضعة حاليًا للدومين على الفلاحين الأهالي كملكيات عائلية غير قابلة للتصرف، وإعفاؤها من الضرائب طوال عشرة أعوام، وهي المدة المقدرة لتجهيزها.

- توسيع القروض الفلاحية على جميع ملّاك الأراضي من دون تمييز، ولا يؤخذ بعين الاعتبار إلا صدق نياتهم وحاجاتهم الحقيقية.

- زيادة اعتمادات الصناديق المشتركة (العامة) لشركات الاحتياط تحسبًا لحاجات الفلاحين والمزارعين الأهالي، وإعطاء حق تسيير هذه المؤسسات للجان ينتخبها المزارعون أنفسهم بإشراف رئيس الجماعة.

ثمة ثلاثة مطالب تتعلق بالتجار، وثلاثة مطالب بالتجار المزارعين، وأربعة مطالب بمربي المواشي، وثلاثة مطالب خاصة بالحرفيين، وتنتهي لائحة حزب الشعب بمطالب عامة توصي بتوسيع =

السياسي بين التشكيلات السياسية والاجتماعية الجزائرية. فقد تبلورت فكرة الأمة الجزائرية عند التيار المصالي، لا بوصفها فكرة مستخلصة من مناهضة الوجود الاستعماري والإمبريالي فحسب، بل بما تتوفر عليه مقومات المجتمع الجزائري، وحاجتها إلى من يستثمرها من التنظيمات والتشكيلات الوطنية، من أجل تحقيق الإطار السياسي الملائم لحكم الجزائريين. وهكذا، أعطى الانتقال إلى أرض الوطن[6] النضال والكفاح خاصية جديدة، هي امتلاك الوعي الكافي

= النشاط الاقتصادي للأهالي ليستفيد من جميع المرافق المتوافرة للعنصر الفرنسي. أما في ما يتعلق بالتعليم الذي أفرد له حزب الشعب لائحة خاصة، تعبيرًا منه على حيوية المسألة وأهميتها، فجاء فيها:

– التنفيذ الفوري لبرنامج واسع يرمي إلى بناء المدارس عبر الاعتمادات المالية التي تُمنح إلى الجزائر على سبيل الأشغال الكبرى.

– نقل حصة معتبرة من الميزانية العادية للجزائر إلى تنفيذ خطة حكيمة للتعليم الابتدائي والثانوي والتعليم العالي في العملات الجزائرية الثلاث، وتتضمن:

- بناء مدرسة ابتدائية في كل دوار [قرية]، وفي كل مدينة بنسبة مدرسة واحدة لكل 1000 ساكن.
- إنشاء مدرسة ابتدائية عالية ومؤسسة تعليم ثانوي مقابل كل 10 مدارس.
- إلحاق كلية الآداب العربية بجامعة الجزائر، وتدرس فيها اللغة العربية، والأدب، والتاريخ، والعلوم الاجتماعية، والفلسفة الإسلامية، وفق ما هو مقرر في المعهد الإسلامي الأعلى في المغرب، وفي المدرسة العليا للغات والآداب العربية في تونس.
- تحويل المدارس الشرعية الموجودة حاليًا إلى جامعة إسلامية، حيث يدرّس فيها اللغات والآداب العربية أساتذة مسلمون. فقد تبين أن التعليم الذي تقدمه المدارس الشرعية هو تعليم مهني خاضع لحاجة الإدارة الاستعمارية من الموظفين المرؤوسين.

– إقرار التعليم الإجباري للغة العربية في جميع أطوار التعليم: الابتدائي العالي، الثانوي، العالي، كما هو معمول به في جامعات تونس والمغرب والأقاليم الواقعة تحت الانتداب، وفي المشرق.

– المساواة في المعاملة والاستحقاق، على أن تعطى الأولوية لأبناء البلد في شغل الوظائف العامة.

– الحرية المطلقة في التعليم الخاص.

– زيادة نسبة المنح للمسلمين وإخضاع توسيعها إلى مبدأ عادل: الجدارة والاستحقاق.

– دعوة السكان المسلمين إلى تقديم المساعدات المالية للمبادرات الخاصة التي تحاول في بعض المناطق أن تساعد التعليم العام وتعاضده.

– إلغاء مرسوم رولين (Rollin).

هذه تقريبًا جميع المطالب التي وردت في اللائحة التي تمخضت عن الجمعية العامة لحزب الشعب الجزائري الذي انعقد في باريس يومي 23 و24 آب/ أغسطس 1938. انظر: *El Ouma*, 27 Aout 1938.

(6) نقل حزب الشعب الجزائري مقره من ضاحية نانتير (باريس) إلى الجزائر في آب/ أغسطس 1938.

بحقائق الجزائر الفعلية، ومحاولة استلهام البرامج والمشاريع لملاحقة التطور العام. فقد عبّر الانتقال من النجم الشمال الأفريقي إلى حزب الشعب الجزائري عن الانتقال من مفهوم الجمعية إلى مفهوم الحزب، وفي الوقت ذاته قصر النضال والكفاح على مفهوم الشعب الجزائري[7] مع عدم التفريط المطلق في فكرة الشمال الأفريقي.

رافق تأسيس حزب الشعب خطاب وطني معتدل[8]، خاصة بعد مشاركته في انتخابات المجالس المحلية التي أُجريت في عام 1937، فاعتمد أسلوبًا ليّنًا وتعامل بسعة صدر مع الأوضاع العامة في الجزائر. وقد غاب، أو كاد يغيب «الاستقلال التام»[9] عن خطاب مصالي، ولم يلوح به في وجه السلطة اليسارية

---

(7) بعد تأسيس حزب الشعب، أصدر الحزب عام 1937 صحيفته الشعب، لتعبّر عن الحركة الوطنية في الجزائر المسلمة العربية. وكان شعارها إرادة الشعب من إرادة الله وإرادة الله لا تُقهر. وبعدها بشهور أصدر الحزب صحيفة أخرى هي *Le Parlement algérien* (البرلمان الجزائري)، وضمّنها التوجه التالي: جريدة نصف شهرية، تدافع عن حقوق الجزائر العربية. وشعارها الآية الكريمة: (واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرّقوا)، القرآن الكريم، سورة «آل عمران،» الآية 103.

(8) انظر تصريحه أمام محكمة الجزائر، في 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 1937، حين قال إنه لم ينوِ البتة رمي فرنسا في البحر، ولا حرض أنصاره على العنف، بل كان دائمًا يحرص على أهمية مساعدة فرنسا ومعاونتها. Jacques Simon, *Le PPA, le Parti du peuple algérien: 1937-1947*, publié avec le concours du FASILD, CREAC-histoire, (Paris; Budapest; Torino: l'Harmattan, 2005), p. 64.

وهذا أيضًا ما سبق أن قاله في موضع آخر: «إننا نحرص على إنشاء برلمان يُنتخب عبر الاقتراع العام بالمساعدة الفعلية للجزائريين. وإننا نعمل على عدم رمي فرنسا في البحر، كما سبق أن أوضحنا. كما أننا لا نعمل ضد نفوذ فرنسا ومصالحها في شمال أفريقيا». *La Flèche*, no. 51 (30 Janvier 1937).

(9) بعد قرار حظر حكومة الجبهة الشعبية نشاط نجم الشمال الأفريقي، عاود مصالي التذكير بالمطالب التي ينشد «النجم» تحقيقها، دونما إشارة إلى مطلب الاستقلال التام، أو الإعراب عن نزعة انفصالية مطلقة، وفق الشعار الذي رفعه، بمناسبة تأسيسه حزب الشعب الجزائري في آذار/ مارس 1937:

- حرية الصحافة والاجتماع.
- إلغاء مدونة قانون الأهالي، وكافة القوانين الاستثنائية.
- إصلاح قانون الغابات.
- تطوير تعليم اللغتين العربية والفرنسية.
- إنشاء مدارس في الريف.
- إلغاء القرارات المتعلقة بالجباية. =

الجديدة، كأسلوب للمهادنة واعتماد سياسة النفس الطويل مع كتلة اليسار التي كانت تعدّ أقرب الأطراف إلى مؤازرة الأهالي من أجل التقدم والتطور، فضلًا عن أن هذا التقارب بين أنصار حزب الشعب واليسار أوحى دائمًا بفكرة فرنسا الجمهورية وحقوق الإنسان والمواطن، ومناهضة الاستغلال... إلخ. ولعل هذا ما أوضحه بشيء من الاستغراب مصالي الحاج، عندما عمدت حكومة الجبهة الشعبية إلى حل نجم الشمال الأفريقي، في كانون الثاني/ يناير 1937: «لا يوجد ما يبرر القرار التي اتخذته الحكومة ضدنا. فنحن لسنا ضد فرنسا، ولم نكن في يوم من الأيام ضد فرنسا. ولطالما أكدنا ذلك عبر تصريحاتنا وبياناتنا. صحيح أننا ضد تصرفات نعتقد أنها منافية لمصالح الشعب الجزائري: فهل تعتبر معارضة مواطن فرنسي لعمل من أعمال الحكومة، مساسًا بسلامة البلد ومصداقيته؟».

إن الشعار الذي رفعه حزب الشعب الجزائري، في السياق الجزائري: «لا اندماج ولا انفصال، بل تحرير»، شعار يبقي على هامش التحاور والتحالف بين الجزائريين وفرنسا، بناء على مصالح الطرفين القائمة على وجود كيانين مختلفين أو مستقلين، يحتاج أحدهما إلى الآخر، خاصة أن مفهوم «الشعب»، في الأدبيات الجديدة للحزب، صار يحمل مفهومًا ديناميكيًا وحيويًا، إلى حد يمكنه التعويل على قطاع من الشعب الفرنسي لكي يطيح الاستعمارَ من خلال الثورة، في سياق خطِر سيطرت عليه أجواء المد النازي والفاشي في أوروبا، ونذر حرب كونية وشيكة، فكان الأمر يتطلب ضرورة التآزر والوقوف دون تطور أسباب الحرب. وما يؤكد التوجه المسالم لحزب الشعب وعدم قطعه الصلة مع الدولة الفرنسية: «إن المهمة الفورية لحزب الشعب الجزائري هي الكفاح من أجل تحسين الوضع

= – إنشاء صندوق البطالة ومكافحة الفقر والبؤس.
– تطوير شبكة صحية عبر التراب الجزائري.
– رفع القدرة الشرائية لدى الجزائريين بزيادة أجورهم.
– تطبيق برنامج الأعمال الكبرى من أجل امتصاص البطالة.
انظر مقابلة مصالي الحاج في: *La Flèche*, no. 51 (30 Janvier 1937).

المادي والمعنوي للجزائريين (...). وسيعمل الحزب من أجل الانعتاق التام للجزائر، دونما انفصال عن فرنسا. ومن ثم، فالجزائر المحررة المتمتعة بحرياتها الديمقراطية التي استعادتها عبر النضال والكفاح، وبعد حصولها على استقلالها الإداري، والسياسي، والاقتصادي في الداخل، يمكنها أن تندرج بحرّية في النظام الأمني الجماعي الفرنسي في البحر المتوسط»[10].

لا تختلف هذه الفقرة عن «الكلمة الصريحة» التي أدلى بها الشيخ عبد الحميد بن باديس، في سياق عام 1937 نفسه، عن «الاستقلال»[11]، الأمر الذي يعطي انطباع أن الوعي نفسه تقريبًا تملّك النخبة الوطنية، وهو أن الاستقلال لا يُطلب لذاته، بقدر ما يجب أن يُبحث في سياق دولي وفي علاقته بفرنسا[12]، خاصة تأكيد ضرورة ترقية الجزائريين المسلمين من الناحية المادية

(10) مع المد النازي والفاشي وغيوم الحرب العالمية المتلبدة في أوروبا، ظهرت فكرة تحالف الإسلام المتوسطي مع القوى الديمقراطية ضد القوى أو الكتلة التوليتارية كأفضل حل للأزمة التي ازداد النظام الاستعماري تخبطًا فيها. انظر، «L'Islam Méditerranéen et les deux blocs,» *Le Parlement algérien* (18 Mai 1939).

(11) صحيح أن التيار المصالي لازمته دائمًا الدعوة إلى الاستقلال، وأن مطلب الاستقلال مثّل خاصية بارزة عنده كما يرى بحق محفوظ قداش، لكن ليس ذلك كله إلى درجة التمايز التام عن بقية التشكيلات السياسية، لأننا كما نعرف في سياق ما بعد دورتي المؤتمر الإسلامي الأولى والثانية، وجِد تفاوت في مسألة الاستقلال كما يصرح بها حزب الشعب الجديد الذي انخرط هذه المرة مع حقائق الوطن الجزائري وشعبه. يقول قداش: «إن الذي صنع شعبية الحركة الوطنية الجزائرية الثورية، ممثّلة في نجم شمال أفريقيا وجمعية النجم المجيدة، حزب الشعب وحركة انتصار الحريات الديمقراطية هو ثباتها على مطلب استقلال الجزائر». Mahfoud Kaddache, «ENA, PPA, MTLD, Permanence de la revendication de l'indépendance,» papier présenté à: *L'Etoile Nord-Africaine et le mouvement national algérien: Actes du colloque tenu au centre culturel algérien de Paris* (Alger: Anep, 2000), pp. 121-135.

(12) أوضح مصالي الحاج في حديثه لـه لجريدة *La Justice*، وهي جريدة إصلاحية ناطقة باللغة الفرنسية، معنى الاستقلال كما تنشده حركته، على نحو لا يختلف إلا قليلًا عن تصريح عبد الحميد بن باديس: «ليس الاستقلال واقعة طبيعية يحملها قلب كل إنسان جزائري فحسب، بل الاستقلال حق اعترفت به لنا فرنسا نفسها غداة قيامها بعملية إنزال على شواطئ سيدي فرج في 5 جويلية [تموز/ يوليو] 1830: ستبقى ممارسة الدين الإسلامي حرة، كما ستتمتع جميع فئات المجتمع الجزائري بالحرية، فلن تُمسّ دياناتهم، وملكيتهم، وتجارتهم، وصناعتهم بأذى، وستحترم نساؤهم. هذا ما التزم به الجنرال القائد العام في ذلك الوقت. فهذه المعاهدة هي بصورة عامة إجراء رسمي بموجبه يُحمى ديننا، وأراضينا، وصناعاتنا وتجارتنا، كما تحفظ به أيضًا كرامتنا الوطنية وشخصيتنا المدنية». *La Justice* (17 Aout 1937).

والمعنوية، كمقدمة لاستحقاق المواطَنة. ولعل الفقرة الموالية من نداء مصالي الحاج إلى الشعب الجزائري، في 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1936، وفي أجواء المؤتمر الإسلامي، تكشف أكثر عن التوجه الحقيقي لمصالي وحزبه في الجزائر: «يعتقد بعضكم في الدعاية ضدنا أننا متطرفون متهورون نطلب الاستقلال. نعم نطلبه بكل شرف، ولكن بالسعي في سبيله ولسنا نطلبه اليوم، بل نقول لكم إن برنامجنا هو السعي لتحرير الجزائر بالوسائل المشروعة، ولم نحدد لذلك أجلًا، بل إن الخط الذي نسلكه في جهادنا هو خط التحرير، وليس خط الاندماج والتجنس، وشتان بين السعي والتنفيذ. فالأيام وقوة الشعب وحدهما كفيلان بتحديد أجل التنفيذ والله من وراء القصد»[13].

هكذا، فالتحفظ على الاستقلال بمدلوله الراديكالي، ترك المجال لاحتمالات المستقبل التي يمكن أن تفعل فعلها لمصلحة الكيانين الفرنسي والجزائري، في سياق عالمي، يولي أهمية قصوى للقوة. وتعرّض موقف حزب الشعب هذا لتساؤلات الباحثين والمؤرخين، مثل: إلى أي مدى يمكن اعتبار السياسة التي تبنّاها الحزب ارتكاسًا في مطلب الاستقلال التام الذي ورد صراحة في أدبيات النجم في السابق؟ الحقيقة أن الآراء تباينت في شأن ما إذا كان شعار «لا اندماج ولا انفصال»، يمثّل فعلًا تراجعًا عن الخط الثوري والراديكالي[14]، أو أنه يُعدّ موقفًا سياسيًا حكيمًا، يأخذ بأسباب الأمور (سياق تطور الحوادث الدولية والداخلية نحو الحرب العالمية)، فضلًا عن أن الخطاب في حد ذاته يعدل من غلواء النبرة الشعبوية المفارقة للواقع، عندما كان النجم واقعًا تحت نفوذ الحزب الشيوعي الفرنسي والحركة اليسارية في العالم بصورة

(13) محمد قنانش، ذكرياتي مع مشاهير الكفاح: من مصالي الحاج إلى مفدي زكريا... (الجزائر: دار القصبة، 2007)، ص 45؛ يذكر الباحث والمناضل محمد قنانش، أن نص النداء الذي توجه به مصالي الحاج إلى الشعب الجزائري صاغه الشاعر مفدي زكريا بأسلوبه الشاعري والبليغ.

(14) يرى شارل روبير آجرون أن سبب القطيعة بين مصالي الحاج وعمار عيماش، يُعزى إلى هذا الشعار الذي وجد فيه الأخير نكوصًا عن الخط الثوري والراديكالي لنجم الشمال الأفريقي. Charles-Robert Ageron, *L'Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954)*, 2 tomes (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), p. 355, et Simon, p. 34, note 15.

عامة، فكان يتلقى التوصيات، دونما تفاعل وتجاوب حقيقي مع المجتمع الجزائري في بُعده التاريخي والحضاري.

أدرك حزب الشعب، بعد مشاركته في الحياة السياسية العامة، أنه لا يستطيع الانفراد بالفعل الوطني وحده، بل عليه القيام بذلك مع آخرين في الحركة الوطنية[15]، فضلًا عن أنه لا يمكن الاستغناء أيضًا عن السياسة الفرنسية، سواء أوحت الصيغة التي حملها الشعار بنظام الدومينيون (Dominion)[16]، أو قيام وحدة فدرالية، أو كونفدرالية، فهذه كلها وحدات سياسية تعبّر عن وجود دولة جزائرية تشترط مسبقًا استقلال كيان خاص بالجزائريين. ولعل المثال أو الشكل الذي

---

(15) تقدم حزب الشعب الجزائري، في آب/ أغسطس 1938 بمبادرة ضمّنها رغبة تجمع المسلمين، والعمل من أجل إنجاز برنامج وطني مشترك بين التنظيمات الجزائرية المختلفة. ويندرج الأمر ضمن توجهات المؤتمر الإسلامي الذي حث الجميع على البحث عن صيغ جديدة للكفاح المشترك، أو العمل الوحدوي. وجاء في هذا الاقتراح:

- إلغاء قانون الأهالي وإجراءاته الاستثنائية، كما يجب إلغاء مرسومي رينيه ورولين: مرسوم 8 آذار/ مارس 1938، ومدونة الغابات.

- منح الحريات الديمقراطية: حرية التجمع، وحرية التعبير، وحرية الصحافة، وحرية التصويت عبر الاقتراع العام في الانتخابات البلدية، والمجلس العام، والمندوبيات المالية.

- تبوؤ الأهالي الجزائريين جميع المناصب القيادية العليا المدنية والعسكرية.

- الكفاح ضد البؤس، وتطبيق العمل بنظام الحد الحيوي للأجور على العمال في جميع المؤسسات بمبدأ: عن كل عمل أجر مساوٍ له.

- إلغاء العمل بنظام الخماسة، وتحديد أراض من الدومين أو المستعمرات لمصلحة الفلاحين الصغار، وتسهيل الاعتمادات المالية لهم.

- محاربة الجهل بإقرار التعليم الإلزامي للغتين العربية والفرنسية.

- العفو العام عن جميع المساجين والمعتقلين السياسيين، بمن في ذلك المعتقلون في قضية قسنطينة. *El Ouma* (27 Aout 1937).

(16) وهذا ما أراده بالضبط حزب الشعب الجزائري، كما جاء في تصريح مفدي زكريا لجريدة تونس، 14/ 6/ 1937: «أن تتحول الجزائر إلى دومينيون، مع وجود برلمان جزائري، يتولى سلطة التشريع والتصويت في النهاية على الميزانية، ويمكن للفرنسيين في الجزائر أن ينضموا إلى الهيئة الانتخابية نفسها من أجل انتخاب أعضاء البرلمان». وهذا ما أكده أيضًا مصالي الحاج بعد أكثر من عام، في تصريح أدلى به مع مجموعة من المعتقلين الجزائريين، في آذار/ مارس 1939: «ما نريده هو أن نرى الشعب الجزائري يساهم في تسيير مصالحه على أساس المساواة المطلقة، وفي ظل احترام تقاليده ولغته ودينه، وفق ما جاء في معاهدة 1830. وما نريده حقًا هو الانعتاق وممارسة الحكم الذاتي على نحو دومينيون إنجليزي».

قدمه مصالـــي الحاج في هذا الصدد، يفصح أكثر عن نـــوع الدولة التي يجب أن ينتهي إليها الجزائريون، لذا ذكر استقلال سورية عن فرنسا، كما نصت على ذلك معاهدة 9 أيلول/ سبتمبر 1936، ثم المعاهدة البريطانية - المصرية التي أسفرت عن اســتقلال مصر، ورتبت الأوضاع بينهما، وقبل ذلك، المعاهدة البريطانية - العراقية في 3 تشرين الأول/ أكتوبر 1932[17]. أما الاقتصار على كلمة الاستقلال في صيغتها المطلقة والمجردة، فكان موضوع ســجال وخلاف ومماحكات بين القوى الاستعمارية والمناضلين والوطنيين الجزائريين، وأنصارهم من المعتدلين والإنسانيين الفرنسيين، بينما اعتقدت القوى الوطنية الجزائرية أنها تخلصت، بعد انعقاد دورتي المؤتمر الإســـلامي الأولى والثانية، من الابتذال السياسي والجدل العقيم والخطاب الشـــعبوي الســـادر... إلخ، وأن الوقت حـــان لتبنّي المفاهيم والأفكار في صيغها التاريخية وشـــروطها الاجتماعية والسياســـية، ومنها مفهوم الاستقلال (الانعتاق والتحرر المادي والمعنوي للشعب الجزائري المسلم)، في صلته بالسياسة الفرنسية القائمة على تبادل المصالح والاعتراف المتبادل[18].

---

(17) يقول مصالي في الحديث نفســه الذي أدلى به لجريدة *La Justice*، «نحن نريد أن نرى بلدنا أيضًا يقتفي آثار سورية والعراق ومصر، دونما انفصال عن فرنسا» *La Justice* (17 Août 1937).

(18) قدّم حزب الشــعب الجزائري حله النهائي لمسألة الدولة الجزائرية كما تصوره وبلوره قبل الحرب العالميـــة الثانية، فاتضحت الفكرة لديه بحيث ما عاد يخشـــى أي اعتبـــارات إلا إمكانية تحقيق الفكرة على مستوى الواقع. وجاء في مبادرته لحل المشكلة السياسية في الجزائر التي لخصها في ثلاث نقاط أساسية: الاقتراع العام والبرلمان الجزائري والتحرر.

- الاقتـــراع العام؛ إن تمثيل الجزائريين فـــي الهيئات والمجالس المنتخبة دون المســـتوى مقارنة بحجمهم السكاني، كما أن الأغلبية الســـاحقة مقصاة عن التمثيل ومحرومة من أهم وسيلة للدفاع، رغم ما تعانيه من الغبن الاســـتعماري (...). يمنح حق الاقتراع العام للشـــعب الجزائري المسلم أهم إمكانية للتعبير والدفاع عن نفسه ضد كل تصرفات وأعمال مستغليه.

- البرلمان الجزائري؛ يلاحظ أن البرلمان الجزائري يوجد عبر المندوبيات المالية القائمة لكن في شـــكل غير ديمقراطي، وهو ما يشرع الباب واســـعًا أمام جميع أصناف الجور المالي والاقتصادي حيال السكان المسلمين (...) فالمندوبيات المالية كما هي قائمة اليوم تمثّل قلعة من الامتيازات الاستعمارية. وبناء عليه، فإن التمثيل الحالي يجب أن يترك مكانه لبرلمان جزائري قائم على الاقتراع العام.

- التحرر؛ (...) إن السياســـة التحررية هي وحدها الكفيلة بقيادة الســـكان المسلمين إلى مرحلة المشاركة في تسيير بلده وإدارة شؤونه السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فقد سجل الشعب الجزائري المســـلم اليوم مرحلة متطورة من حياته، يصعب التغاضـــي عنها أو تعمد إبقائها فـــي حالة من العبودية الأبدية.(...) إن الشعب الفرنسي المتعلق بالديمقراطية، يجب أن يمد يد الأخوة إلى الشعب الجزائري، لأن الأمر يتعلق بمصالحه وبهيبته، وبالشعب الجزائري المسلم في كفاحه ضد الامتيازات... إلخ. انظر: *Le Parlement algérien* (17 Juin 1939).

اعتقد مصالي الحاج، قبل عام 1937 أو بعده، أنه كان يتواصل مع السياسة العامة، مثلما تفعل المعارضة السياسية في المتروبول والمواطنون الفرنسيون في الجزائر، أو دعاة السلام والعدالة الاجتماعية. غير أن سياق وضع الأهالي وطبيعته، والسياسة التي كانت تمارسها الإدارة الاستعمارية، حالت دون حسم المسألة الاجتماعية في نطاق الدولة الفرنسية، أو بفضلها، الأمر الذي جعل مطالب النزعة الوطنية بجميع أطيافها وتعبيراتها تأخذ معنى وطنيًا ذا معنى انفصالي واستقلالي، لأن المسألة الاجتماعية في الجزائر أصبحت تقترن آنذاك بالمسألة الوطنية، بسبب تمادي السلطة التشريعية الفرنسية في مخاطبة صنفين من السكان؛ مواطنين وأهالي. وهكذا، خلافًا للنقابات والتنظيمات الاجتماعية والأحزاب الفرنسية التي تستطيع أن تنتقد السياسة الفرنسية وتعترض عليها، من دون أن يؤدي ذلك إلى المساس بسلامة النظام، فإن النزعة الوطنية، كانت، حتى وهي تحاول أن تلتمس نبرة اعتدال في مخاطبة السلطات العامة، تلتقي مع النزعة الرامية إلى تأسيس نظام حكم يليق بالمسلمين الجزائريين. فالتلازم بين المسألة الاجتماعية والمسألة الوطنية أفرزته الظاهرة الاستعمارية، ولم يكن ثمة فكاك منه. وقد صار هذا التلازم قائمًا على جدلية ازدياد الوعي بقيمة الدولة وأهميتها، وأنها هي الحل في النهاية، إن بفضل سياسة الإصلاحات، أو بتنكر السلطات للمطالب الإصلاحية.

ثانيًا: مصالي الحاج أمام لجنة الإصلاحات

قدّم مصالي الحاج تصريحًا كتابيًا أمام لجنة الإصلاحات التي تشكلت في إثر خطاب الجنرال ديغول في قسنطينة (1943)، في شأن الإصلاحات الفورية التي يجب أن تقدَّم إلى الفرنسيين المسلمين في الجزائر[19]. وعلى الرغم من أن مصالي كان يخضع للإقامة الجبرية، فإنه قدَّم رأيه في مسألة المواطنة الجزائرية الجديدة التي عرضتها اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني بزعامة

(19) عن تشكيل لجنة الإصلاحات ومداخلات الشخصيات الجزائرية والفرنسية وما تمخض عنها، انظر الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

الجنرال ديغول على النخبة الوطنية، وبعض الشخصيات الجزائرية والفرنسية، من أجل تجاوز الوضع القائم في سياق الحرب وملابساتها. ورأى في تصريحه الذي يعبّر أيضًا عن موقف حزب الشعب الجزائري أن ما تحتاج إليه الجزائر هو إعادة الأمور إلى نصابها الحقيقي، ووضع قضايا الجزائر في موضعها الطبيعي والعادي، بحيث تصبح واضحة من تلقاء نفسها، من دون اعتبارات تطمس الحقائق، ولاسيما اعتبارات النزعة الاستعمارية التي تدفع عادة إلى المفارقات والتناقضات. والموضوع الإشكالي، كما جاء من وجهة نظر مصالي الحاج، كان على النحو التالي: كيف يمكن لأقلية من الأوروبيين أن تستغل ثمانية ملايين مسلم، وتحرمهم حق إدارة شأنهم العام وتسيير مرافقهم الإدارية والاجتماعية والسياسية.

بسبب قيمة مداخلة مصالي الحاج أمام اللجنة الإصلاحية وأهميتها، نورد نصها كاملًا، لندرك الفكرة الأساسية مع شروطها وإمكاناتها، وندرك بالقدر نفسه الأمور التي امتنع عن البوح بها، ولم ير أنها تلائم المقام، خاصة في سياق الحرب والصعوبات التي كانت تجتازها فرنسا المنقسمة إلى سلطتين. ولعلنا ندرك أكثر أن صوغ المطالب، أو التقدم بحلول، يختلف من مقام إلى آخر، أي عندما تصاغ من خارج السلطة والمجال العام، وعندما تلتقي مع السلطة التي تبحث في الأغلب عن المبررات الشرعية للمطالب وإمكانات تحقيقها. وهذا هو نص المداخلة:

قبل أن أعرض عليكم الموضوع الذي جئت من أجله، أسارع إلى الإعراب عن شكري العميق للجنة التي شرّفتني اليوم لكي أعبّر عن مطالب الشعب الجزائري المسلم، على إثر عودتي من «عين صالح».

في الوقت الذي شرعت فيه اللجنة في دراسة معمقة لتطلعات السكان المسلمين، أرى أن من الواجب، باعتباري رئيس حزب الشعب الجزائري الذي يمثّل أغلبية الرأي العام، أن أشرح لكم كيف نتصور حل المشكلة الجزائرية. من خلال مطالعتي للخطاب الذي ألقاه الجنرال ديغول بقسنطينة يوم 12 ديسمبر

[كانون الأول] 1943، حول مطالب المسـلمين، يظهر أن هذا الخطاب عبارة عن مشروع معدل بشـكل طفيف لمشـروع فيوليت. أصرح أنني ما زلت وفيًا لبرنامج حزب الشـعب الجزائري الذي عبّرت عنه عدة مرات، وبهذه المناسبة أشـكر مرة أخرى السـيد رئيس لجنة التحرير الوطني الـذي أظهر في خطابه الأخير مدى حرصه الشديد على قضايا المسلمين في هذا البلد.

كان الانطباع السـائد عام 1937، أن مشـروع فيوليت قد أحدث انقسامًا في الرأي العام الإسـلامي. بينما الواقع هو أن أنصاره كانوا مترددين في قرارة أنفسهم، وأبدوا في تأييدهم لهذا المشروع نوعًا من اليأس والغموض. واليوم، لم يعـد الأمر كذلك، ويجب الاعتـراف أنه قد حصل تغير فـي العقليات كما نلاحظ بشكل واضح في تطور الوضع السياسي الأخير. فمن جهة فما زلنا في حزب الشعب الجزائري نعارض مشروع فيوليت كما جاء في وثيقة عام 1937، كما نعارض مشروع 1943، وذلك للأسباب التالية:

- لأنه غير ديمقراطي. فهو يشـجع أكثر على ظهور فئـة محظوظة تتمتع بجميع الامتيازات في ما يبقي الأغلبية السـاحقة من السكان خاضعة للسياسة الاسـتعمارية. ومن ناحية أخرى، فإن المشـروع يتناقض تمامًا مع طموحات وتطلعات الشعب الجزائري المسلم المتمسك بلغته ودينه وماضيه التاريخي.

- أما بشـأن السياسـة الاندماجية التي لم تعد إجرائية، لأنها غير منطقية، فيجـب إحلال مكانها سياسـة تحررية وتُفرض فرضًا من أجل حل المشـكلة الجزائرية. وبناء عليه، فإن إجراء حكوميًا في هذا الاتجاه، في ظل هذه الظروف والأوضاع، سيجد قبولًا وتأييدًا من الأغلبية الساحقة للسكان المسلمين.

أيها السـادة، إننا نعيش وضعًا حرجًا وصعبًا، لأن المسـلمين الجزائريين متذمرون أشد ما يمكن من النظام الاسـتعماري الذي يعانون ويلاته منذ قرن. وهم اليوم يرفضون أن يعيشوا في بلدهم الجزائر كفئة سكانية أقل شأنًا ودرجة من الأقليات الأخـرى التي تحظى بجميـع الامتيازات الممكنة. إن المسـلم الجزائري يطالـب بإلحاح بحق المواطنـة الجزائرية التي تضمـن له الاحترام

للغته ودينه ولحقوقه السياسية، الاجتماعية والاقتصادية من أجل ازدهاره. هكذا يتصور المسلم الجزائري الديمقراطية وحرية الإنسان والمواطن وحرية الشعوب في تقرير مصيرها.

ففي بلد مثل الجزائر، حيث تعيش جنبًا إلى جنب عدة طوائف ذات أصول عرقية ودينية مختلفة، فإننا لا يمكن أن نولي ظهرنا للديمقراطية، السند الأساسي لكافة الشعوب في العالم، اليوم وغدًا[20]. ولا يمكن أن نترك العنان لنظام سياسي استعماري لكي يقضي على 8 ملايين من العرب، ويبعدهم عن إدارة وتسيير شؤونهم العامة لصالح أقلية تملك لوحدها زمام السلطة.

ومن أجل وضع نهاية للمحنة الجزائرية التي ينوء بحملها كاهل الشعب الجزائري، فإنني أطالب بتطبيق سياسة ديمقراطية على جميع المجالس الجزائرية، بتحويل المندوبيات المالية إلى برلمان جزائري، يتم انتخابه عبر الاقتراع العام من دون تمييز في الجنس ولا في الدين. ففي هذا البرلمان سيحظى العربي والأوروبي والإسرائيلي بالمعاملة نفسها، ويعملون في جو أخوي، كلٌّ بحسب قدرته ومن أجل جزائر حرة وسعيدة. يحدو الجميع نفس الأمل في مستقبل جديد، متجاوزين كل الأحقاد والضغائن وكل أشكال المعاملات الروتينية التي عانى منها هذا البلد الرائع.

هكذا، فإذا نحن قدمنا مطالبنا على هذا النحو، فلأننا لا نطالب بالمستحيل بقدر ما نريد أن نعيد الوضع إلى طبيعته، ونتجاوز حالة التهميش التي يتعرض

---

(20) في رسالة سابقة إلى أعضاء لجنة التحرير، بعثها مصالي الحاج من مقر إقامته الجبرية يوم 11 تشرين الأول/ أكتوبر، أكد حرصه على قيمة الديمقراطية وأهميتها كآلية لتحرير الشعوب، ومنها الشعب الجزائري، وجاء فيها: «إن العملية الديمقراطية تعني للشعب الجزائري المساواة التامة والكاملة بين جميع السكان في الجزائر، كما تعني أيضًا إلغاء سياسة نظام الأهالي، وحرية الصحافة والاجتماع والجمعيات. ثم إنها تعني إضفاء الديمقراطية على المجالس الجزائرية، وأخيرًا، إنها تعني الاقتراع العام لإنشاء برلمان جزائري منتخب بلا تمييز في الأصل ولا في الدين». Lettre de Messali Hadj, président du PPA en résidence forcée à Boghari, aux président et membres du comité de la libération, le 11 Octobre 1943, et *La Guerre d'Algérie par les documents*, documentation établie sous la dir. de Jean-Charles Jauffret, 2 tomes (Vincennes: Service historique de l'armée de terre, 1998), tome 1: *l'Avertissement: 1943-1946*, p. 45.

لها، بكل أسف اليوم، المسلمون الجزائريون. وهذا ما هو قائم فعلًا، فإذا ألقينا نظرة على الإدارة الجزائرية، نلاحظ على الفور وجود دولة جزائرية لها برلمان، يتشكل من مجموع المندوبيات المالية التي تتمتع بالاستقلال المالي، كما يوجد مجلس شيوخ هو المجلس الأعلى الذي يصادق بشكل عام على القرارات التي يتخذها البرلمان المشار إليه.

إن فرنسا الأمة الراعية والمحررة سوف تكســب قلوب 8 ملايين مواطن جزائري إذا ما هي عمدت إلى تربيتهم وترقيتهم وازدهارهم. ليس هذا وحسب بل سوف تزداد هيبتها وقوتها، بســبب ذلك، في حوض البحر المتوسط وتجد أنصارًا لها مخلصين في المغرب وتونس ولبنان وسورية والعالم العربي.

وقبل أن أنهي مداخلتي، أود أن ألفت نظركم إلى أمرين:

- إن الأفكار التي عرضتها عليكم، سبق لي أن دافعت عنها عدة مرات، أمام المحاكم في فرنســا والجزائر. أقول ذلك، حتى لا يقال عني أنني انتظرت هدنة جوان [حزيران/ يونيو] 1940 لكي أطرح هذه الأفكار حيال المشكلة الجزائرية.

- أرجو من اللجنة أن تتقدم إلى الحكومة الموقرة بمشــروع عفو شــامل لمصلحة المعتقلين السياســيين، الذين يوجدون تحت الإقامــة الجبرية أو في الســجون. فرنســا الوفية لتقاليدها، يجب أن تكافئ كل الأعمال التحررية التي اضطلع بها أولئك الذين سُجنوا بســببها وعانوا منها. مصالي الحاج 7 جانفي [كانون الثاني/ يناير] 1944 [21].

بداية، طالب مصالي الحاج بـ «دمقرطــة» الحياة العامة في الجزائر، بحيث تتحول المجالس الاستشارية والعامة والمندوبيات المالية إلى «برلمان جزائري»، يُنتخب بالاقتراع العام من دون تمييز بين السكان، من حيث الدين، أو الجنس، أو

(21) Gouvernement Général de l'Algérie, «Rapport sur la réorganisation de l'hygiène et de l'assistance médicale dans les milieux musulmans d'Algérie» (présenté à la Commission chargée d'établir un programme de réformes politiques sociales et économiques en faveur des musulmans français d'Algérie; par Tamzali Abdennour, Alger, 1944), pp. 23-27.

اللغة، أي المعاملة المنصفة والعادلة لكلٍّ من المسلمين وغير المسلمين. فالدولة، كما جاء في مداخلة مصالي الحاج، قائمة بالفعل في الجزائر، وليس بالقوة الشرعية، لأنها تُدار من أقلية أوروبية تتحكم بزمام المندوبيات المالية والمجلس الأعلى، فضلًا عن الاقتصاد بأكمله. ويكفي أن تخضع هذه المؤسسات للمنطق السياسي، وللآلية الديمقراطية، من حيث الترشح والتصويت لكي تتحقق الدولة الجزائرية المستوفية الشرعية، وتحوز الصدقية، وتُمنح الضمانة لبقاء الدولة الفرنسية كمرجعية وإطار نزيه مع الكيان الجزائري. هذا مجمل ما أراده مصالي الحاج الذي لم يفصّل برنامجه بدقة(22). بل الملاحظ أن التصريح لا يتضمن أي نزعة ثورية أو راديكالية، باعتبار أن المؤسسات القائمة تعبّر عن دولة جزائرية، تحتاج إلى إقرار مبدأ الانتخابات الديمقراطية. والعبرة، أن يتوجه التشريع إلى السكان كمواطنين، كما كان الوضع في سورية(23).

ثالثًا: الشيوعيون الجزائريون والمسألة الوطنية

لإظهار تطور النزعة الوطنية لحزب الشعب الجزائري، نتوقف عند مواقف الحزب الشيوعي الجزائري خلال الحرب العالمية الثانية، وكيف تعامل مع

---

(22) أبدى محمد الصالح بن جلون في تعقيبه على تصريح مصالي الحاج الملاحظة التالية: إن الدولة الجزائرية الحرة المنشودة مرهونة بوصول الشعب المسلم إلى مستوى من التطور، يوفر له صفات معنوية وفكرية تساوق الرقي الحضاري الكبير الذي وصل إليه الإنسان الفرنسي. وهذا المستوى سوف يصل إليه الإنسان الجزائري المسلم بعد خمسين سنة على الأقل. يؤكد بن جلول دائمًا، كما يفعل المنتخبون المسلمون، العلاقة بين وضعية المواطن والدولة والمستوى الذي تشترطه المدنية الحديثة.

(23) هذا ما جاء أيضًا في رد مصالي على بعض الشخصيات التي علّقت على تصريحه، خاصة ملاحظات السيد تامزالي، والسيد فضيل الذي أبدى تأييده لمقترحات مصالي، إلا في مسألة البرلمان، ففضّل أن تُطرح بعد الحرب. وأما النقد الوجيه لما جاء في تصريح مصالي، فجاءه من الأمين العام للحكومة العامة، ومدير جلسات اللجنة الإصلاحية: «الواقع، خلاف ما ذهب إليه مصالي الحاج، أن المندوبيات المالية والمجلس الأعلى للحكومة عبارة عن مجالس مالية صرف وقراراتها تخضع للبرلمان الفرنسي ويقرر في شأنها في نهاية الأمر. وأما في ما يتعلق بالمسائل المالية الأخرى، فإن المشرّع في المتروبول هو الذي يقرر. وهكذا، فإننا، لا زلنا بعيدين، يقول الأمين العام، عن برلمان يحكم في الجزائر». Gouvernement Général de l'Algérie, «Rapport sur la réorganisation de l'hygiène et de l'assistance médicale,» p. 147.

المسألة الوطنية؛ فقد بدا كأنه ولج مأزقًا، حاول عبثًا التخلص منه، وذلك خلافًا للنزعة المصالية التي واتتها فرصة رائعة لتتقدّم بالمزيد من المطالب، ولتعرب أكثر عن فكرة الاستقلال استنادًا إلى حقائق الحرب، وإلى الواقع الجزائري الذي صار مصدرًا للتعبئة الشعبية والشرعية أيضًا.

لم يكن الشيوعيون الجزائريون بعيدين عن التحولات والتغيرات التي طرأت على العالم بسبب الحرب العالمية الثانية، كما لم يكونوا بمنأى عن السياق والأوضاع العصيبة التي مرت بها فرنسا، إن في المتروبول أو في المستعمرات، ومنها الجزائر. وبما أن نصف الشيوعيين الجزائريين تقريبًا من الفرنسيين، خصوصًا على مستوى الهيئة القيادية، فإن لموقفهم ما يبرره من ناحية البحث العلمي من موضوع الدولة الجزائرية المستقلة، إيجابيًا أكان أم سلبيًا.

سبقت الإشارة إلى أن النزعة الوطنية الجزائرية - من نجم شمال أفريقيا إلى حزب الشعب - واصلت التحرك في أفق البحث عن الدولة الوطنية وتوفير أسبابها، وأن المآل النهائي هو الاستقلال والانفصال عن الكيان الفرنسي، وأن قوام الأمة الجزائرية المسلمة ينتظر الإطار السياسي الذي يضفي عليه الشرعية الدولية فحسب. وبدا أن ذلك سيتحقق بسبب مضاعفات الحرب العالمية ومقتضياتها، وخاصة ميثاق الأطلسي، كما سنرى في حينه.

كانت البداية في استقلال «النجم» عن الحزب الشيوعي الفرنسي الذي نشأ في أحضانه، واعتُبر الانفصال أفضل طريق للوقوف على حقائق المجتمع والجماهير الجزائرية في صلتها بالجغرافيا العربية والإسلامية، ومن ثم تحقيق الرصيد الوطني للجهد العمالي ونضال الطبقة العمالية الجزائرية المناهض للاستغلال والاستعمار والإمبريالية. بمعنى آخر، صريح وواضح: فك الارتباط بين المسألة الوطنية ومناهضة الإمبريالية لتحقيق حلم الطبقة العمالية والأحزاب الشيوعية في العالم المتقدم، وخصوصًا الحزب الشيوعي الفرنسي.

خطا حزب الشعب الجزائري، مع تأسيسه في عام 1937 ونقل نشاطه

إلى الجزائر، خطوة كبيرة نحو تعزيز رصيده في المسألة الوطنية والتعريف بنوع المطالب التي تحدّد النظام السياسي اللائق بالمسلمين الجزائريين[24]. ولكن الأمر اختلف بالنسبة إلى الحزب الشيوعي الجزائري الذي واصل النهج نفسه، وردد الخطاب الشيوعي الأممي نفسه الذي يعتمد مفردات القاموس السياسي الفرنسي، بل أصبحت معاني «الأمة» و«الذات» و«الوطن» و«الطبقة العمالية» و«المجتمع الجزائري» و«الاستقلال»، إلى المعاني نفسها التي يتضمنها الخطاب اللينيني - الستاليني، وكأن الجزائر إقليم من أقاليم الدولة الروسية المنشودة في إطار الاتحاد السوفياتي. ولذا، فبعد بروز الفاشية والنازية ونشوب الحرب العالمية الثانية، غابت المسألة الوطنية، أو كادت تغيب، من مداولات الحزب ومقرراته. وبرزت بدلًا من ذلك، مسألة التصدي للفاشية وتدمير النظام النازي[25] كأولى الأولويات، لأن مصير فرنسا أصبح موضع رهان، وأن مصير الجزائر مرهون بوجود فرنسا الكبرى.

ولكي نعرض للموقف الشيوعي الجزائري من المسألة الوطنية برمّتها في الأربعينيات، نستعين بأهم الدروس التي كانت مدرسة الحزب تقدمها إلى

---

(24) هذا ما سيفضي إلى الوصول إلى القناعة التالية لدى حزب الشعب الجزائري: فقد جاء في منشور وزع في شباط/ فبراير 1945: «إن احترام ما نحن عليه وما نملكه لا يمكن أن يكون إلا في إطار جنسية وطنية وحكومة حرة أساسها سيادة الشعب الجزائري بعيدًا عن كل سيادة شعب آخر». «Tract du PPA, contre l'ordonnance du 7 Mars 1944, Février 1945, » dans: Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien: Question nationale et politique algérienne: 1919-1951*, 2 vols. (Alger: S.N.E.D., 1981), p. 690.

(25) عُقدت ندوات تحضيرية لفروع الحزب الشيوعي الجزائري: قسنطينة، مدينة الجزائر ووهران يومي 14 و15 آب/ أغسطس 1943، تحت شعار «وحدة الشعب الجزائري من أجل دحر الفاشية». قدّم العضو البارز في الحزب السيد العربي بوهالي تقريرًا طالب فيه مساهمة الجزائريين في جهد الحرب من أجل تدمير الفاشية وتحرير الشعوب. وأما الزعيم المعروف والديك روشي (W. Rochet)، فتحدث عن الوضع في الجزائر، وقال: «والأمر يتعلق اليوم بضرورة وضع برنامج يحقق المساواة في الحقوق لجميع السكان دونما تمييز. والمساواة هي وحدها الكفيلة بإشراك الجماهير المسلمة في جهد الحرب والعمل من أجل التحرير. إلى الأمام من أجل الكفاح ضد الفاشية، من أجل انتصار القضية المشتركة الجزائرية الفرنسية، ومن أجل الحرية». انظر: Jacques Jurquet, *La Révolution nationale algérienne et le Parti communiste français*, 5 tomes (Paris: Editions du Centenaire, 1973-1981), tome 3: *(1939-1945)*, p. 97.

أعضائه من أجل التعبئة والتربية الأيديولوجية والسياسـية. وتمثّل الدروس[26] أهم الوثائـق التي صدرت عن تشـكيلٍ سياسـي جزائري اسـتعرض الوضع الجزائري السياسـي: «إن الأمة الجزائرية في طور التكوين التاريخي»[27]؛ بهذه الجملة استهل الحزب الشيوعي درسه الرابع الوارد بعنوان «الوحدة مع الشعب الفرنسـي». وإذا كانت جميع الأمم في العالم تروم أن تعيش حرة ومسـتقلة، فإن خصوصية الوضع في الجزائر والسـياق التاريخي الحاد والهياكل التقليدية التي ينطوي عليـه المجتمع، كل ذلك يجعل الجزائر غير قـادرة على المطالبة بالاسـتقلال عن الوجود الفرنسـي؛ فالجزائر مـن هذه الناحيـة لا تملك بعدُ مقومات الاكتفاء الذاتي، والشـعب الجزائري مرهون بمصير الشعب الفرنسي الذي يخوض حربًا شعواء ضد الفاشـية: «إن الجزائر تدرك أنه يجب عليها أن تساعد وتساهم في محاربة الفاشية الهتلرية التي تمثّل العائق الأكبر على طريق التقدم وحق تقرير مصير الشـعوب». ثم لا تلبث الوثيقة أن تطرح السـؤال في شأن الوسـائل التي يمكن تحقيق حياة أفضل عبرها، وتفضي إلى امتلاك الأمة زمام أمورها؟ وأين هم الأصدقاء الحقيقيون الذيـن يمكن أن نعوّل عليهم من أجل تعجيل التحرير في المستقبل القريب؟

إن طرح هذه الأسـئلة هو من باب أخـذ جانب الحيطـة والحذر وعدم الانسياق وراء شعارات جوفاء أو بلاغة لغوية لا تخدم القضية إطلاقًا؛ فالواقعية والرؤية الموضوعية هما من الاعتبارات التي يجب التمسك بها في أي محاولة

(26) الدروس التي قدمها الحزب: مفاهيم أولية حول الجزائر؛ الفاشـية الهتلرية؛ نظام فيشي في أفريقيا الشمالية؛ الوحدة مع شعب فرنسـا؛ برنامج الحزب؛ الحزب الشيوعي؛ المسـائل التنظيمية للحزب الشيوعي الجزائري؛ سياسـة الوحدة للحزب. انظر: Ecole élémentaire du Parti Communiste Algérien: «Notions élémentaires sur l'Algérie,» Cours no. 1; «Le Fascisme hitlérien,» Cours no. 2; «Le Régime Vichy dans l'Afrique du Nord,» Cours no. 3; «L'union avec le peuple de France,» Cours no. 4; «Le Programme du Parti,» Cours no. 5; «Le Parti communiste,» Cours no. 6; «Les Questions du parti communiste algérien,» Cours no. 7, et «La Politique de l'union du parti,» Cours no. 8, Alger, 1943.

(27) في شـأن موضوع أن الأمة الجزائرية هي في طور التكوين، انظر الدراسـة القيّمة للباحث إيمانويـل سـيفان: Emmanuel Sivan, *Communisme et nationalisme en Algérie, 1920-1962*, Travaux et recherches de science politique; 41 (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976), pp. 106-116.

لتحليل الواقع ورسم المستقبل. ومن هنا يحيل الحزب الشيوعي الجزائري إلى فكر ستالين وخطابه في موضوع الأمة: «إن مسألة الأمة ليست مسألة معزولة ومستقلة، بل هي جزء من المسألة العامة للثورة». فالثورة - كما جاء في أدبيات الشيوعية الأممية وخطابات ستالين ولينين من قبله - هي العجلة الحقيقية للتاريخ المحررة لجميع الإمكانات، منها التحرر والاستقلال، وتقدير الممكن والمستحيل فيهما. فالاستقلال يجب أن يقدَّر حق قدره مخافة أن تجازف الأمم والشعوب بطلب الاستقلال من غير توافر شروطه. ويتضح كما سبق أن رأينا في الفصل الأول من القسم الثاني، أن النبرة الطاغية على الخطاب الشيوعي كانت كثرة الإحالة إلى الحزب الشيوعي البلشفي الذي يتحدث عن شعوب وأمم وقوميات روسية برسم إدراجها في وحدة سياسية جديدة هي الاتحاد السوفياتي، كأفضل سبيل إلى حل مسألة الحروب الأهلية، خلافًا للوضع الذي كان سائدًا في الجزائر، والذي لم يكن يعبّر عن حرب أهلية أو نظام متهالك محلي رجعي، بقدر ما كان يعبّر عن وضع استعماري يقوم به كيان يختلف عن الطرف الآخر في جميع الخصائص والأوصاف، ولا يقبل الجمع والوحدة في أي حال من الأحوال.

كان الحزب الشيوعي الجزائري، المكوّن من مسلمين وفرنسيين، يرى أن طرح مسألة استقلال الجزائر استقلالًا تامًا، كما يفعل حزب الشعب الجزائري، هو ديماغوجية صرف لا تعني غير المجازفة بالشعب نحو مصير غير محمود العواقب[28]؛ فالموقف الرئيس للشيوعيين الجزائريين كان يرتكز على النظرية

---

(28) هذا ما ذكره تمامًا أمين عام الحزب الشيوعي الجزائري عمار أوزيغان عندما تعرض للسجال الذي كان يدور عادة بين الشيوعيين والوطنيين الجزائريين، على اعتبار أن الحزب الشيوعي الجزائري التمس لنفسه الطريق الفرنسي للترقية والتقدم، ومن ثم ينظر إلى طروحات حزب الشعب كطروحات لأشباه الوطنيين في موضوع «حق الشعوب في تقرير مصيرها». وفي التقرير نفسه يحيل عمار أوزيغان إلى خطاب قدّمه ستالين أمام الحزب البلشفي، في أفريل [نيسان/ أبريل] 1917 «لا يمكن أن تقرن مسألة حق الأمم في الانفصال الحر ومسألة ضرورة انفصال هذه الأمة أو تلك في هذه اللحظة أو في وقت آخر»، ثم يضيف الأمين العام للحزب الشيوعي الجزائري: «إن الذين يزعمون أنهم (وطنيون) والذين يرفعون، في الوقت الراهن، راية لاستقلال مستحيل، هم يعملون في حقيقة الأمر ضد =

اللينينية - الستالينية في المسألة الوطنية. وتقتضي النظرية المستوحاة من تعاليم هذه النظرية أن الإمبريالية كأعلى مراحل الاستعمار هي العائق الأكبر على طريق ازدهار الشعوب وتطورها، وبالتالي تحول دون وصول هذه الشعوب إلى تسخير جميع إمكاناتها المادية والمعنوية. والاستعمار في آخر تطوراته في أوروبا يحد من قدرات البلدان المحيطة في مجال الصناعة والزراعة واستغلال الموارد الطبيعية والاقتصادية. وباعتبار أن الجزائر لا تتوفر على قاعدة صناعية، ولا على مؤسسات مالية، فضلًا عن أن نسبة المردود الزراعي إلى عامل الآلات والماكينات والمعدات متدنية جدًا، فلا يمكن التحدث عن الاستقلال، لأن ذلك يعني وقوع الجزائر في كنف الحكم الرجعي المحلي ذي البنية المهترئة، وهو أبغض من الاستعمار.

هذا ما أفصحت عنه الفقرة الموالية عندما عمد الحزب إلى طرح التساؤل التالي: «هل يمكن الحديث عن إمكانية الاستقلال في الوقت الحالي؟». وكان الجواب: في خطابه لعام 1939، حين صرح موريس توريز: «إن ما نريده هو وحدة حرة بين الشعبين الفرنسي والجزائري. وحدة حرة تعني أيضًا الحق في الطلاق، لكن ليس بالضرورة واجب الطلاق». فيجب الأخذ بعين الاعتبار الأوضاع التاريخية، ومعطيات الأوضاع عند تحليل المسألة، والاستقلال ليس مطلوبًا في أي لحظة. فالاستقلال في الجزائر غير ممكن، فهو بلد ذو بنية اقتصادية استعمارية، وبلد زراعي في الأساس، لا تزال صناعته في حدود النواة ومرهونة بما يأتي من الخارج من سلع ومعدات وآلات. وهكذا، لا يمكن للجزائر أن تعيش مستقلة، تعتمد فقط على مقوماتها وإمكاناتها الذاتية. بل هي مرهونة بفرنسا، كما حدث لبعض الدول في الماضي، ما لم يتحقق تحول كبير في البناء الاقتصادي[29].

أما الدرس الرابع من دروس مدرسة الحزب الشيوعي الجزائري، فيؤكد أن

= مصالح الجزائر ويورطون أنفسهم في لعبة كبار المحتكرين وسادة الاستعمار وأنظمة إمبريالية أخرى».
Ammar Ouzigane, «Le Parti Communiste au service des populations d'Algérie,» Rapport présenté à la conférence centrale du parti communiste algérien, 23 Septembre 1944. Cité dans: Jurquet, tome 3: *(1939-1945)*, annexe no. 10, p. 391.

(29) Leçon 4, dans: Jurquet, tome 3: *(1939-1945)*, p. 345.

مسألة التحرير والاستقلال ليست شـعارًا في الاتحاد السوفياتي[30] الذي عمدت القيادة البلشفية فيه إلى «منح الحرية إلى جميع الشعوب المضطهدة تحت الحكم الإقطاعي القيصري. فالدستور الستاليني يقضي بأن لكل جمهورية من الجمهوريات الفدرالية دستورها الخاص. ويحفظ لكل جمهورية الحق في الانسحاب الحر من الاتحاد السوفياتي (...)، وحتى الآن [1943] لم تعرب أي دولة من دول الاتحاد عن رغبتها في الانفصال.. بل علـى العكس تمامًا، لا تنفك الوحدة تقوى على ما نرى ونسمع وهي تخوض الحرب على النازية»[31]. وهكذا، كما ينتهي إليه تحليل

---

(30) كان الشـيوعيون - فرنسـيين وجزائريين - على قناعة راسـخة بأن الاتحاد السوفياتي هو المخلص الحقيقي للبشـرية من سـطوة النازية، وأن شـعوب العالم سـتبقى مَدينة للحزب الشـيوعي السوفياتي وللجيش الأحمر عقودًا من الزمن. وفي هذا الصدد، جاء في كلمة عمار أوزيغان أمام المؤتمر المركزي للحزب الشيوعي الجزائري، في 23 أيلول/ سـبتمبر 1944: «إن جميع شعوب العالم مقتنعة بأن خلاصها ونهاية الكابوس الهتلري، والفضل في حماية الحضارة العالمية وحفظها يعود إلى شـعوب الاتحاد السوفياتي». Ibid., tome 3: *(1939-1945)*, p. 391.

(31) إن موقف الحزب الشيوعي الجزائري في مسألة الاستقلال في علاقتها بالنموذج السوفياتي حقيق بالنقـد والتمحيص، لأن المعطيات في فرنسـا والجزائر مختلفة تمامًا عمـا كانت عليه الأوضاع التاريخية والمجتمعية للبلاد الروسـية الآيلة إلى التشكل ضمن الاتحاد السـوفياتي. وقياسًا على تجربة سـابقة: لم تسـفر مشـاركة الجزائريين في الحرب العالمية الأولى إلى جانب القوات الفرنسـية، عن إصلاحات لمصلحة المسـلمين الجزائريين، وبالتالي تُحسـب التجربة ضمن الرصيد التنكري للسياسة الفرنسية حيال الأهالي المسـلمين. وهكذا، فمن يضمن ألا تتنكر فرنسـا للجزائريين مرة أخرى عندما تضع الحرب العالمية الثانية أوزارها، ولا يستفيد الأهالي لقاء مشاركتهم في الحرب. وكانت النتيجة فعلًا مخيبة للآمال بعد أيار/ مايو 1945. وأما في الحالة الروسية، فقد انسحب البلاشفة من الحرب الكبرى، وفضّلوا إعادة بناء ما خربته الحرب وما اسـتنزفته مـن أموال وعباد زمن النظـام الإقطاعي، بمعنى أن الحزب البلشفي فضّل اتفاقية استسـلام مع ألمانيا من أجل إرساء دعائم نظام سياسي واقتصادي جديد: الاشـتراكية. ولم تلبث البلاد الروسية أن دخلت في حروب أهلية طاحنة وعانت مجاعات وفقرًا وبؤسًا، صارت هي الخلفية التي اسـتندت إليها القيادة الشـيوعية الجديدة لتقديم الوحدة بين الشعوب الروسية كأفضل وسيلة لحل المسـألة الوطنية الكبرى. وخلافًا لذلك، كانت الجزائر، شـعبًا ومجتمعًا وتاريخًا، تختلف اختلافًا بيّنًا عن فرنسـا، كما أنها كانت تعاني الاسـتعمار، لذا فالحديث عن وحدة الشعبين إنما هو من باب الديماغوجية والأخلاق الدبلوماسـية. وهذه حقيقة لا يماري فيها أحد إلا الحزب الشيوعي الجزائري الذي لم يكن يفكر من وحي الواقع الجزائري في علاقته بالتاريخ والجغرافيا، بل كان يتمادى في اقتفاء الأثر الفرنسي في التحليل والاسـتنتاج الذي لا يحيل في نهاية المطاف إلا إلى الأمة الفرنسية وتاريخها السياسي ومرجعيتها الفكرية. انظر في هذا الصدد المبحث الأول: الحزب الشيوعي الجزائري تحت رقابة الحزب الشـيوعي الفرنسـي الكبير من الفصل الرابع: «الوصاية والنزعة الوطنية الفرنسـية 1939-1947»، من كتاب إيمانويل سيفان: Sivan, pp. 117-125.

الحزب الشيوعي الجزائري، فإن الاستقلال لا يكون إلا بالوحدة مع الشعب الفرنسي كأفضل سبيل للتحرر من براثن النازية والفكر الفاشي وتحقيق الانتصار النهائي عليهما. ووفق النظرية اللينينية، كما جاء في الدرس الرابع، فإن فرنسا - بوصفها البلد الرأسمالي المتطور الذي يتوفر على قاعدة عمالية واسعة مهيكَلة ومؤطَّرة في نقابات ومؤسسات مهنية - هي التي ستأخذ بيد الجزائريين من مسلمين وأوروبيين نحو التحرر الذي لا يعني الانفصال في أي حال من الأحوال.

أما الاعتبار الآخر الذي لم يكن يشجع إطلاقًا على وجود أي إمكانية للاستقلال في الجزائر، فهو أن الإمبريالية كانت تعمد، تحت مسميات مختلفة، منها «الدومينيون» الذي يحفظ نوعًا من السيادة للدولة، إلى ربط النظم الوطنية والمحلية ضمن آلياتها الاحتكارية والاستغلالية. فالإمبريالية بطبيعتها لا تفرط في مصالحها، وفي حالة المجتمع التقليدي الضعيف الذي قد يصل إلى الاستقلال، يسعى النظام الإمبريالي إلى إشراك القادة الرجعيين المحليين، ويوكل إليهم إدارة مصالحه بأقل تكلفة وجهد. وبذا يصبح الاستقلال في هذه الحالة خروجًا عن نظام يساعد في تنمية منشودة في حالة انهيار النظام النازي والفاشي بعد انتهاء الحرب، إلى نظام رجعي، أي استقلال محلي أكثر تورطًا مع الاستعمار والإمبريالية: عراب الفساد المالي والاقتصادي. ومن ثم، فإن الشعب الجزائري - حتى في إطار «ليبرالي» - لا يستفيد من الحرية والاستقلال، لأن العائد الكبير يذهب إلى العائلات الحاكمة الممسكة بزمام السلطة؛ سلطة المال والجاه والسياسة، وهذا ما قد يؤدي بأكثر الجزائر إلى تعرضها لمزيد من العبودية والاستغلال. وبالنتيجة، كما يخلص الحزب الشيوعي الجزائري بناء على التحليل السابق، فإن الدولة الفرنسية كمؤسسات اقتصادية وسياسية تُعَدّ أفضل فرصة للجزائريين للانخراط فيها بوعي من أجل التحرر والاستقلال في ظل دولة حديثة، وليس في ظل مجتمع يرسف في التخلف، ولا يملك آليات التحرر والانعتاق ووسائلهما، بل يعجز عن استيعاب مظاهر الحداثة السياسية والاقتصادية والفكرية.

هكذا، وفـــي التحليل النهائـــي، لا يوجد ثمة حل، كمـــا يقتضي التاريخ الحديث والمعاصـــر، إلا بالتعويل على الانخراط الحقيقي في مســـار الدولة الفرنسية التي تجتاز امتحانًا وجوديًا صعبًا أمام الفاشية والنازية[32]. ولا يمكن أن يكون الحل بالتماس ما يجري في المشـــرق العربي والإسلامي من وحدة عربية أو دولة قومية تجمع، مثلًا، ســـورية ومصر وشـــمال أفريقيا، لأن جميع هذه البلدان لم تحقـــق قاعدة اقتصادية تتمتع بالقوة المالية والسياســـية، وهي الشرط الأساس لتحقيق الاســـتقلال وبناء الدولة الحديثة. بهذا المعنى جاءت في الدرس الرابع مقررات مدرسة الحزب الشيوعي الجزائري: «إن هذا النوع من التنظيم (نظـــام حكم في بلـــد تقليدي) لا يمكن أن يحدث إلا بإشـــراف دولـــة إمبرياليـــة عظيمة ورعايتهـــا ولمصلحتهـــا أيضًا. ولا ترضـــي إلا الفئة الإقطاعية والبرجوازيـــة العربية الرجعية التي تتجـــاوب بتلقائية مع الإمبريالية (الحامية والراعية لها) من أجل بســـط نفوذها وسطوتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية على سائر الســـكان الجزائريين»[33]. ثم يرتّب النتيجة التالية على الحالة الجزائرية علـــى النحو التالي: لا يمكن أن تكون كلمة الاســـتقلال في الوقت الحالي إلا شـــعارًا رائـــدًا لكبار المعمرين الفاشـــيين الـــذي يرومون «التحرر» من الشـــعب الفرنســـي ومن البرجوازية الأهلية التي تربط مصيرها بهم. و«إن مشـــكلة الأمة الجزائرية الديمقراطية، ليســـت في الواقع إلا جزءًا من مشكلة/ مسألة الديمقراطية الفرنســـية الجديدة... وإن التطلعات الشرعية للشـــعب الجزائري لا يمكن أن تتحقق إلا بما يقدمه الشـــعب الفرنسي الذي يمسك بزمام مصيرها»[34].

ينتهي تحليل الحزب الشـــيوعي الجزائري، في دراســـته للمسألة الجزائرية خلال الحرب العالميـــة الثانية وســـياقاتها وتداعياتها المختلفـــة، إلى أن قضايا

---

(32) انظر الدرس الثالث من مقررات المدرســـة الابتدائية للحزب الشـــيوعي الجزائري بعنوان «النظام الفاشـــي في شـــمال أفريقيـــا». «Le Régime de Vichy en Afrique du Nord,» leçon no. 3, cours élémentaire du parti communiste algérien, dans: Jurquet, tome 3: *(1939-1945)*, doc. 1, pp. 321-327.

(33) Jurquet, tome 3: *(1939-1945)*, p. 346.

(34) Ibid., p. 348.

المجتمع والشعب الجزائريين يجب أن تُطرح في سياق الحركة التحررية الفرنسية العامة في بُعدها المناهض للإمبريالية وتطلّع الأممية الشيوعية إلى تحرير الشعوب المستضعفة من أسر الإقطاع والبرجوازية الرجعية ورأس المال المرابي الفاحش، ومن ثـم يجب النـأي بالجزائر عن التيـارات والحـركات ذات النزعة الوطنية المتطرفة التي تجازف بالشعوب نحو الغوغائية والشوفينية القاتلة. ويعبّر مثل هذا التحليل، كما يبدو في البحـث التاريخي الموضوعي، أكثر عن مأزق تاريخي آل إليه الحزب الشيوعي الجزائري[35] بموقفه من المسألة الجزائرية، في كونه اختار الموقع الذي يُرى فيه الوضع الجزائري، لا بما يحفل به الواقع، بل باعتبار القاعدة العمالية الجزائرية، إن في فرنسـا أو في الجزائر، تجربة وخبرة وقوة إضافية إلى الطبقة العاملة في فرنسـا التي تواجه فعلًا السلطة الرأسـمالية وتتوسل أساليب العمل النقابي والمهني من أجل التغيير والإصلاح. كما أن رؤية الحزب للجزائر في بعديها الجغرافي والتاريخي العربي والإسـلامي يَعتَورها النقص في الطرح والتقويم؛ فالقول بغياب القاعدة الاقتصادية المكينة في البلدان العربية، مثل سورية ومصر مثلًا، يحرمها بالتالي أي مطالبة أو تحقيق للاستقلال وبناء الدولة الوطنية، وهو دعوة إلى الاسـتعمار وليس تحررًا منه، اقتفاء بالحالة الجزائرية التي سوف يساعدها الوجود الفرنسي في نيل الحرية والتقدم!

---

(35) يتمثـل مأزق الحزب الشـيوعي الجزائري فـي أن مهماته اقتصرت على مـا يلي: توحيد صفوف السـكان الجزائريين دونما تمييز في الأصل، أو في الدين، أو في الرأي السياسـي أو الفلسفي؛ تنمية الإنتاج الزراعي والصناعي وتطويره لتموين سـكان الجزائر وجنودنا البواسـل الذين يحاربون في فرنسا وإيطاليا ومن أجل إنقاذ الشباب الجزائري من سوء التغذية؛ تكثيف النضال من أجل انتزاع مطلب الأجور الحيوية والعلاوات العائلية الذي تقدمت به النقابة العامة للعمال وفرض نظام المساواة في جميع الميادين للعمال (التموين، الملبس، القوانين الاجتماعية... إلخ)؛ معاقبة الخونة: بيروتون (Peyrouton)، فلادين (Flandin)، برجـري (Bergeret)، وأصدقائهم في الجزائر، أعوان الاحتـكار والطابور الخامس، وعملائهم من سـادة الأرض والمال المتواطئين مع نظام فيشي، وتجار السـلاح أنصار رومل ومخربي الإنتاج والتموين؛ مصادرة جميع أملاكهم وتوزيعها على العمال المزارعين، وصغار الفقراء من الفلاحين والمعمرين؛ تطبيق أحكام الأمر 7 مارس 1944؛ البدء بمنح المسلمين المساواة في الرواتب والعلاوات العسـكرية، المسـاواة في التموين، في الملبس وفي التعليم؛ إلغاء نظام القيّـاد، والبلديات المختلطة، وأقاليم الجنوب؛ إقامة نظام سياسـي ديمقراطي حقيقي بتطهيره من القمة والمطالبة بتطبيق برنامج عمل اللجنة الوطنية للمقاومة في الجزائر». انظر: Ouzigane, «Le Parti Communiste,» dans: Jurquet, pp. 400-401.

الفصل الثامن

الشرعية الدولية وحق الشعب الجزائري في دولة مستقلة

أولًا: مبررات الدولة في سياق تداعيات ما بعد الحرب العالمية الثانية

تمخضت فترة ما بين الحربين، ثم ما تلا الحرب العالمية الثانية، عن صدور مجموعة من الوثائق الدولية حاولت أن تخاطب الضمير الإنساني وتشَرع لجميع شعوب العالم، وكانت ترمي إلى صوغ قانون دولي عام يحكم علاقات أمم المجتمع الدولي الجديد ودوله. في الوقت ذاته رافقت هذا المنحى الجديد خطابات وأدبيات وشروحات فقهية وقضائية توضح المعاني الجديدة التي تتضمنها مفردات القانون الدولي الجديد، في ضوء العرائض والشكاوى والتظَلمات التي تقدمت بها منظمات المقاومة وحركات تحرر الشعوب المستعمَرة. فما عاد القانون الدولي يقتصر على الأمم المتطورة والقوية التي لها القدرة على التصرف خارج حدودها القارية، بل صار للأمم والشعوب الصغيرة أيضًا القدرة على فهم وتقديم ما يشفع مطالبها من أجل حقها في إقامة الدولة الحديثة، وفق ما تقتضيه متطلبات الحياة السياسية الحديثة والمعاصرة.

مثّل إنشاء هيئة الأمم المتحدة نهاية للحرب العالمية الثانية وبداية عملية السلام في العالم من خلال البحث والتماس مبادئ وأسس الشرعية لتبرير نشوء الدول في العالم وتعزيزها لاستحقاق مكانتها في المجتمع

الدولي الآيل إلى التشَكل. ومن النتائج المهمة التي رافقت نشوء هيئة الأمم ونشاطها اللاحق، زيادة حدة الوعي السياسي والقانوني بقيمة الاستقلال والحرية والسيادة التي صارت تمارَس على إقليم له حدود شرعية دولية، إن على اليابسة أو في الأجواء أو المياه أيضًا. وكان نصيب الجزائر، ولا سيما على صعيد الشعب ونخبة الحركة، كبيرًا جدًا: حوادث أيار/ مايو 1945 ومضاعفاتها على السياسة الفرنسية في المتروبول والجزائر، وقد أشّرت إلى بداية أفول الإمبراطوريات الاستعمارية.

كانت حركة انتصار الحريات الديمقراطية أكثر التنظيمات الحديثة سعيًا بإلحاح شديد إلى البحث لنفسها عن موقع ضمن الحركات الوطنية في العالم، التي تصبو إلى الاستقلال وبناء الدولة الحديثة. فقد قدمت هذه الحركة مجموعة من الوثائق السياسية[1] كشفت فيها عن فضائح الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر، وحللت وخَلصَت، مع التبرير والتسويغ، إلى أحقية الشعب الجزائري، في السياق الدولي الذي خلّفته الحرب العالمية الثانية، في الاستقلال من أجل بناء مؤسسات الدولة الجزائرية الحديثة. وكان أهم مسوغ قدمته حركة انتصار الحريات الديمقراطية وجود أمة جزائرية قائمة وفق ما تعارفت عليه وحدات المجتمع الدولي طوال النصف الأول من القرن العشرين: فالظاهرة الاستعمارية في الجزائر عملت أكثر على إفراز التباينات والفروق

---

(1) المقصود مجموعة الوثائق التي صاغها المجلس المركزي للإعلام والوثائق التابع لحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية في الجزائر، عام 1951، في سياق دولي لما بعد الحرب العالمية الثانية، والآثار والتداعيات السياسية والقانونية التي رافقت العلاقات الدولية، وخاصة مسألة الشرعية الدولية، إذ عمد حزب مصالي الحاج إلى تقديم ما يشفع للجزائر أن تنال استقلالها الذي يمكّنها من إرساء الدولة الجزائرية الحديثة. ووردت سلسلة الوثائق بعنوان المشكلة الجزائرية، على النحو التالي: Commission centrale d'information et de documentation du MTLD: *Le Problème algérien: Considérations générales* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le Problème algérien: Le Mouvement national algérien* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le Problème algérien: Politique d'obscurantisme* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le Problème algérien: Atteinte à l'Islam* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le Problème algérien: L'Exploitation économique* (Alger: Imprimerie générale, 1951); *Le Problème algérien: Atteinte aux droits de l'homme* (Alger: Imprimerie générale, 1951), et *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies, Messali Hadj* (Alger: Imprimerie générale, 1951).

والاختلافات بين الجزائريين المسلمين وبين الفرنسيين. ولم تستطع فرنسا، خلافًا لما زعمت[2]، استدراج الجزائريين إلى الحياة الحضارية والمدنية الحديثة، بل ساهمت في توسيع البون بين المجتمعين إلى حد الاحتكام إلى العنف والثورة. هذا الاختلاف الجوهري هو قوام شرعية استقلال الجزائريين لإدارة شؤونهم العامة بأنفسهم.

صار التاريخ المعاصر يؤازر حركة المقاومة الجزائرية من أجل الاستعجال بإرساء مؤسسات النظام السياسي القائم على إرادة الجزائريين، بعيدًا عن كل إكراه ومنَغصَات أو استبداد في الحكم؛ ففي أتون هذا الكفاح الطويل، تكوّن كثير من خصائص الأمة الجزائرية ومقوّماتها في مدلولها السياسي الحديث، وبالتالي أعطى المبرر القوي من أجل نيل حياة حرة وكريمة. وهذا ما سجّلته وثيقة «الاعتبارات العامة» لحزب الانتصار: «فقد رافق وجود الأمة الجزائرية التي خضعت للاستعمار الفرنسي، كفاح من دون هوادة، سعى الشعب الجزائري من خلاله إلى تحقيق تطلعاته المشروعة في حياة حرة»[3]. ثم واصلت الوثيقة توثيق هذا الحق وتثبيته وفق الاعتبارات التالية: بالعودة إلى القانون الطبيعي الذي كان المتكأ الفكري والفلسفي للفكر السياسي الحديث، وبناء على الأخلاق العالمية، ما عاد هناك من يقبل استغلال إنسان لإنسان آخر، أو احتلال شعب لشعب آخر. وتتالت صور ومظاهر استقلال الشعوب والأمم، بداية من العقد الثاني من القرن العشرين، عام 1950، حين كان الضمير الإنساني يثور ضد الاحتلال الفرنسي للجزائر. كما أن حق الشعب الجزائري في الاستقلال قائم على مبدأ القوميات، وما ترتب عليه من حق الشعوب في تقرير مصيرها، بحسب المقولة التي تنص

(2) انظر مجموعة المزاعم الكاذبة التي بنى عليها الفرنسيون مشروعهم في الجزائر، كما وردت في وثيقة الاعتبارات العامة، وهي مزاعم ستة: المهمة الحضارية؛ إنكار وجود أمة جزائرية؛ الازدهار الاقتصادي؛ الزيادة الديموغرافية بسبب تقدم الخدمات الصحية؛ سياسة الإجحاف والظلم والعنصرية (القوانين الاستثنائية)، ثم أخيرًا السياسة الاندماجية. MTLD, *Le Problème algérien: Considérations générales*, pp. 19-20.

(3) Ibid., p. 2.

على «أن لكل قومية الحق أن تولي وجهتها نحو تشكيل دولة وأن تحكم نفسها بنفسها بكل استقلالية»[4]. والاعتبارات التي تقوم عليها الدول الحديثة هي خلاصة تجربة الدول والإمبراطوريات الأوروبية في صراعها مع الشعوب المستَضعَفة والمستعمَرة، بمعنى أن الشعوب الحديثة تريد أن تطبّق الشرعية السياسية والقانونية وفق ما حدث في الدول/ الأمم الأوروبية، بداية من النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر وليس انتهاء بالدول التي تمخضت عن انهيار الإمبراطوريات الألمانية والعثمانية والنمساوية - المجرية، بعد الحرب العالمية الأولى (وثيقة ولسون بشأن النقاط الأربع عشرة)، ثم الحدود السياسية والجغرافية الجديدة لما بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيما ميثاق الأمم المتحدة الذي تنص الفقرة الثانية من مادته الأولى على: «تنمية وتطوير علاقات ودية بين الأمم، قائمة على مبادئ الشرعية، وحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، واتخاذ كافة التدابير من أجل تعزيز السلم في العالم»[5]. وهكذا، كما تخلص الوثيقة، وبناء على هذه الاعتبارات وغيرها، فإن للأمة الجزائرية الحق الكامل في أن تظهر كدولة ذات سيادة ومستقلة عن فرنسا.

بالتساوق مع ما جاء في وثائق المنظمات والهيئات الدولية التي حرصت على تمكين الشعوب والأمم من الوحدات السياسية التي تحفظ المجتمعات الصغيرة وتصونها في ظل الشرعية الدولية الآيلة إلى التكريس، توجه مصالي الحاج بنداء[6] إلى الأمم المتحدة التي كانت تعقد جلستها في عام 1948 في قصر شايو بباريس. تضمّن النداء مجموعة من الاعتبارات والحقائق التاريخية والسياسية التي تبرر استحقاق الجزائر للسيادة والاستقلال، لا بل استعادة السيادة، كما جاء في نص النداء، باعتبار أن الجزائر كانت دولة كاملة السيادة

---

(4) MTLD, *le Problème algérien: Considérations générales*, p. 21.

(5) Ibid., p. 22.

(6) MTLD, *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies*, et Centre des archives d'outre-mer (CAOM), B/528.

قبل الاعتداء الفرنسي عليها عام 1830. كما أن مقاومة الشعب الجزائري للاحتلال دليل آخر على أحقية الجزائر بسيادتها وفق ما تتبنّاه الهيئة الأممية. ويسرد النداء صفحات من مراحل هذا الكفاح طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. ثم ينهي مصالي الحاج سرده للاعتبارات التاريخية بهذه الفقرة، كنتيجة لما يجب أن يتحقق في الجزائر: «إن السطور الأخيرة التي تذكّر بوجوه المقاومة الجزائرية، خاصة منها شخصية الأمير عبد القادر العظيمة، تقول لكم أيها السادة المندوبين في الأمم المتحدة بأن الجزائر كان لها في كل الأزمان رجال عظام يذكّرون النظام الإمبريالي الفرنسي [....] بالإرادة الشديدة للجزائر في أن تعيش حرة، ورفضها للمعاناة تحت أي طائل أو أي عدوان خارجي»[7].

بعد العرض التاريخي، انتقل مصالي الحاج إلى شفع ندائه بحيثيات شرعية وقانونية تضمنتها المنظومة الأممية وذكّرها بميثاق الأطلسي، حيث نصت المادة الثانية منه على: «إن الموقعين على هذا الميثاق، يحترمون حق كل شعب في اختيار الحكومة التي يرغب العيش في كنفها. كما يرغبون في منح حقوق السيادة وحرية ممارسة الحكم إلى أولئك الذين حرموا منها بالقوة». فميثاق الأطلسي (1943) الذي صاغه كبار العالم في أثناء الحرب الكونية، وضع البنان على أصل الكارثة التي حلت بالعالم: «مسألة السيادة». ثم واصل مصالي الحاج في رسالته إلى الهيئة الأممية بتذكيرها بما جاء في نص ميثاق الأمم المتحدة ذاتها، حيث ورد في المادة 73:

«يقرر أعضاء الأمم المتحدة - الذين يضطلعون في الحال أو في المستقبل بتبعات عن إدارة أقاليم لم تنل شعوبها قسطًا كاملًا من الحكم الذاتي - المبدأ القاضي بأن مصالح أهل هذه الأقاليم لها المقام الأول، ويقبلون أمانة مقدسة في عنقهم، الالتزام بالعمل على تنمية رفاهية أهل هذه الأقاليم إلى أقصى حد مستطاع في نطاق السلم والأمن الدولي الذي رسمه هذا الميثاق. ولهذا الغرض

- يكفلون تقدم هذه الشعوب في شؤون السياسة والاقتصاد والاجتماع

---

(7) MTLD, *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies*, p. 13.

والتعليم، كما يكفلون معاملتها بإنصاف وحمايتها من ضروب الإساءة - كل ذلك مع مراعاة الاحترام الواجب لثقافة هذه الشعوب.

- ينمّون الحكم الذاتي، ويقدّرون الأماني السياسية لهذه الشعوب [حق] قدرها، ويعاونونها على إنماء نظمها السياسية الحرة نموًا مطردًا، وفقًا للظروف الخاصة لكل إقليم وشعوبه، ومراحل تقدمها المختلفة.

- يوطدون السلم والأمن الدولي.

- يعززون التدابير الإنسانية للرقي والتقدم، ويشجعون البحوث، ويتعاونون فيما بينهم لتحقيق المقاصد الاجتماعية والاقتصادية والعلمية المفصّلة في هذه المادة تحقيقًا عمليًا، كما يتعاونون أيضًا لهذا الغرض مع الهيئات الدولية المتخصصة كلما تراءت لهم ملاءمة ذلك.

- يرسلون إلى الأمين العام بانتظام يحيطونه علمًا بالبيانات الإحصائية وغيرها من البيانات الفنية المتعلقة بأمور الاقتصاد والاجتماع والتعليم في الأقاليم التي يكونون مسؤولين عنها، عدا الأقاليم التي تنطبق عليها أحكام الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من هذا الميثاق. كل ذلك مع مراعاة القيود التي قد تستدعيها الاعتبارات المتعلقة بالأمن والاعتبارات الدستورية».

أما المادة 74، كما أضاف مصالي الحاج لتبرير أحقية الشعب الجزائري في السيادة، فتنص على: «يوافق أعضاء الأمم المتحدة أيضًا على أن سياستهم إزاء الأقاليم التي ينطبق عليها هذا الفصل - كسياستهم في بلادهم نفسها - يجب أن تقوم على مبدأ حسن الجوار، وأن تراعي حق المراعاة مصالح بقية أجزاء العالم ورفاهيتها في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والتجارية»[8].

(8) سعت النزعة الوطنية، منذ «النجم»، إلى التماس الشرعية والبحث عنها، في إطار الظروف الدولية؛ فقد نشأ نجم شمال أفريقيا في سياق التوصيات الأممية الشيوعية التي عبّرت عن طموحات الشعوب المستعمرة إلى الاستقلال والانعتاق والحرية. وبناء عليه، كلما عَنت المناسبة الدولية حاول «النجم» استغلالها لتوكيد شرعية الكفاح وجدارة الجزائر لنظام سياسي ذي سيادة؛ إذ سبق له أن توجّه برسالة إلى عصبة الأمم، في سياق احتفالات فرنسا بمرور مئة عام على احتلالها الجزائر. وانطوت =

وهكذا، تلازم وجود هذه الهيئة الأممية مع تطلع الشعب الجزائري وبقية الشعوب في العالم إلى التماس مبدأ الشرعية الذي يضفي أحقيتها في الوجود كدول ذات سيادة. وعمدت الهيئة الأممية إلى إنشاء مجلس الوصاية الذي ينظم تطور المجتمعات والأمم المستعمَرَة إلى دول ذات سيادة، ومن دول تحت الوصاية إلى دول مستقلة. ثم تنتقل الوثيقة، حرصًا منها على توضيح مسألة الدولة الجزائرية المنشودة والشروط الملازمة لها، لكي تشفع لها أحقيتها في كيان سياسي جديد يضفي الشرعية على إرادتها، أي قدرة الجزائريين على العيش معًا في إطار القوانين والواجبات وتداول الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية: الإجماع الوطني. ولعل أبرز العوامل التي صنعت هذه الإرادة الجماعية، كما تذكر الوثيقة، هو تاريخ حركة المقاومة ضد الاحتلال طوال القرن التاسع عشر، ثم المقاومة السياسية ضد النظام الاستعماري/ الكولونيالي(٩). فقد استند تاريخ هذا الكفاح برمّته إلى حقيقة واحدة هي «الرفض»، والوقوف كطرف منافٍ للمستعمر، وفي أتونه ومن خلاله تمخضت ملامح استقلال الشخصية القاعدية الجزائرية، ووصمت في الوقت ذاته تصرفات وممارسات الإدارة الفرنسية بالاحتلال والاستعمار وجميع مظاهر الاعتداء على الشعب والمجتمع، أي بتعبير آخر، صارت الجزائر المثل البارز لنظام استعماري بغيض، لا يليق بعصر ظهور الدول والقوميات كشخصيات اعتبارية يخاطبها القانون الدولي العام والأخلاق الإنسانية التي يحتاج إليها المجتمع الدولي الحديث والمعاصر.

= الرسالة على بيان احتجاجي ضد هذه الاحتفالات التي وخزت الضمير الجزائري، وحاولت أن تذكّر العصبة بأن الجزائر لها تاريخ، كما ذكّرت بالأوضاع التي سادت قبل الاحتلال، وزيادة منسوب الظلم والحيف والإجحاف باسم المهمة الحضارية الفرنسية في الجزائر. ثم سردت الوثيقة مجموعة من الأرقام والمعطيات أوضحت الفروق الشاسعة التي أحدثها الاستعمار طوال مئة عام، في مجالات الزراعة والتعليم والخدمات. انظر: «Lettre de l'Etoile nord-africaine à la société des nations, 1930,» dans: Mahfoud Kaddache et Mohamed Guenaneche, *L'Etoile nord-africaine 1926-1937: Documents et témoignages pour servir à l'études du nationalisme algérien*, 2nd éd. (Alger: Office des publications universitaires, 1994), pp. 51-55.

(9) «Lettre de l'Etoile nord-africaine à la société des nations, 1930».

نما الشعور بالاستقلال والوعي نتيجة مقاومة القوانين المجحفة في حق الجزائريين التي أُطلق عليها «القوانين الاستثنائية»، تمييزًا لها من القوانين المدنية والسياسية التي تساعد في بلورة سبل الانخراط في الفضاء العام، وبالتالي استحقاق حق المواطَنة في الدولة المدنية الحديثة. فقد كان الرفض أيضًا على مستوى فهم القوانين وكشف الزيف والإجحاف الذي يطغى عليها. وكانت المقاومة على هذا الصعيد تنمّ عن قدرة على فهم سياسي ووعي قانوني ومدني، أدى في النهاية إلى ضرورة فهم الوجود الفرنسي في الجزائر كنظام استعماري ينطوي على منظومة تنتج الظلم والتناقضات المنافية لروح العصر الجديد. ولعل الفقرة التالية من وثيقة «الاعتبارات العامة» توضح درجة الوعي بحقائق الدولة المستقلة ومبرراتها التاريخية والوجودية العامة: «كان الغزو الاستعماري (1830) للإقليم الجزائري، من دولة أجنبية، لا يعدّ مسًّا بالسيادة الجزائرية فحسب، بل اختراقًا سافرًا لقانون الأمم والأخلاق العالمية»[10].

ثمة عامل آخر ساعد حركة المقاومة في التعبير عن إرادة وطنية منافية للنظام الاستعماري، وشكّلت في ما بعد مادة اجتماعية لـ«الإجماع السياسي»: التمسك بالثوابت التاريخية والحضارية: الدين واللغة العربية والعادات والتقاليد وروح المشاركة الجماعية في النشاط التجاري... إلخ. وبتعبير الوثيقة: «لم تُجدِ جميع أصناف الاضطهاد السياسي والاجتماعي من ظلم وجور ولامساواة، واختراقات متكررة ومختلفة لكرامة الشعب ولغته ودينه، ذلك كله لم يلجم الضمير الوطني عن الإفصاح عن نفسه، بل عززه ومنحه قوة الوجود الفعلي»[11]. ثم تضيف الوثيقة في فقرة لاحقة ما يشبه الخلاصة المكثفة لظاهرة الاستعمار، كما أكدتها التجربة في الجزائر: «إن الفعل الكولونيالي يساهم بدوره في ظهور القوى المعادية له، من خلال إيقاظ الطاقات الكامنة. فقد خاض الشعب الجزائري امتحان البؤس والفقر والمعاناة، ولم يتوقف عن إبداء كرهه الشديد للنظام الاستعماري، في الوقت ذاته الذي عبّر فيه عن رغبته

(10) MTLD, *le Problème algérien: Considérations générales*, p. 8.

(11) Ibid., p. 24.

القوية في السعادة والحرية. وجعل ذلك كله النزعة الوطنية تأخذ شكلًا ديناميًا، تتوجّه أكثر إلى الصراع، من دون هوادة، ضد قوى الاضطهاد والاستغلال. وبناء عليه، فقد تجسد، في النهاية، الشعور الوطني الثوري للشعب الجزائري، القائم على كفاح من أجل التحرر»[12].

بناء على تحليـــل الوثيقة وخلاصتها، لا بد للنظام الاســتعماري أن ينتهي ويترك مكانه للمجتمعات والشعوب المستعمرة لتســتأنف حياتها الجديدة في إطار المؤسســات الوطنية والدولية القائمة على احترام الشرعية في مدلولاتها الحديثــة، والتي تؤكــد نبذ الحــروب والاعتــداء على الشــعوب والأراضي والقوميات، فــي الوقت ذاته الــذي تؤكد فيه الاســتقلال والتحــرر واحترام الســيادة[13]. وتخلص الوثيقة في هذا السياق إلى أن: «الاستقلال يتيح للشعب الجزائري أن ينتظم داخل المؤسســات السياســية، الاجتماعية ومن ثم التوجه نحو المســتقبل»[14]. وهكذا، و«اعتبارًا لما ســبق، فإننا نطلب باســم الشعب الجزائري وتماشيًا مع الميثاق الأطلنطي وتوصيات المادتين 73 و74 من ميثاق الأمم المتحدة، ضرورة تدخّل المنظمة الأممية من أجل إيجاد حل نزاع الجزائر مع النظام الإمبريالي الفرنسي»[15].

---

(12) Ibid.

(13) في الثلاثينيات من القرن العشــرين، ولا ســيما مع المد الفاشــي والنازي، بدأ الوعي بأن الاستعمار كظاهرة تاريخية قد بدأ يستنفد غرضه وأنه آيل إلى زوال، وأنه ما عاد يتماشى مع عصر التطلع إلى الاســتقلال والحرية. وفي هذا الصدد كتب ســعدون يحيى في عام 1937، في جريدة الأمة، يقول: «إن القمع الاستعماري الذي طحن بأقدامه ثلثي شعوب المعمورة، وصل إلى نهايته المحتومة، ويوشك أن تنتهي دورته الأخيرة. ويجب أن يترك لعلاقات أكثر إنسانية، منسجمة مع المبدأ الثابت الذي لا يتقادم: مســاواة الأمم القائمة على القاعدة الركينة للأخوة بين الشــعوب. إن هذا المصير محتوم ولا بد منه، إن بالعمل الســلمي، وهذا محتمل، أو بالعنف وهذا مؤكد جدًا. والخلاصة، أننا نرى أن النظام الاستعماري برمّته هو اليوم موضع رهان، وأنه مهدد، وأعلن إفلاســه، وأننا لم نعد نتعلــق بالترهات والتفاهات التي عبثًا يحاول الاســتعمار إقناعنا بأن الأمن صار مصونًا. بل تشير جميع الدلائل إلى أنه سوف ينهار غدًا».
Saidoun Yahya, «Sur le colonialisme qui doit céder la place à une nouvelle ère des nations libres et égales,» *El Ouma* (20 Février 1937).

(14) MTLD, *Le Problème algérien: Considérations générales.*

(15) Ibid., p. 40.

ثانيًا: معنى الوطن في خطاب حركة انتصار الحريات الديمقراطية

لم تكن النزعة الوطنية الجزائرية، بعد الحرب العالمية الثانية، خطابًا أيديولوجيًا مفارقًا لواقع الجزائر، بل كانت تاريخًا محايثًا لحقيقة ما تضمره الحياة الاجتماعية والسياسية للجزائريين حيال الإدارة الفرنسية[16]. فقد حرصت حركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية على استخلاص المعاني والدلالات الكامنة في تطور الحركة، ومتابعة كل ما يفيد ويبرهن على وجود مقومات الأمة وتعَلق الجزائريين بها.

يشير مضمون النزعة الوطنية - كما ورد في الفصل الأخير[17] من وثيقة «الاعتبارات العامة» - إلى أن صراع الوطنية الجزائرية مع الاستعمار مكّنها في النهاية من أن تؤسس لشرعية المطالبة بوطن جزائري: «إن الوطنية هي المبدأ الجوهري للكفاح التحرري الجزائري. فقد واجه الجزائريون النظام الاستعماري من أجل الأمة الجزائرية، وفي إطارها سعوا إلى تحرير الجزائر وازدهارها بكل ما تنطوي عليه من جغرافيا وتاريخ واجتماع واقتصاد وثقافة. وبناء عليه، يمكن تعريف الوطنية بأنها حب الوطن»[18]. فتوكيد هذا الشعور حيال الأمة والتدليل

---

(16) في وثيقة تاريخية أخرى صدرت عام 1949 بعنوان «الجزائر الحرة سوف تعيش»، أعدّها الصادق هجرس ومحمد ابن الحسين ويحيا حنين، الذين كانوا في صفوف حزب الشعب قبل أن يتحولوا إلى الحزب الشيوعي الجزائري. وبالتالي، فالوثيقة تعتبر برمّتها - ما عدا موضوع الوطنية - عن فلسفة وأيديولوجية حزب الشعب الجزائري/ حركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية. فقد جاء في هذه الوثيقة: «اليوم يبدو واضحًا تمامًا أن جميع الجزائريين امتلكوا الوعي بجنسيتهم وشخصيتهم، وهم يتهيأون لوضع حد لنظام طالما حَبَسَهم وجنبهم من التطور العادي للأمة الجزائرية». ثم تنتقل الوثيقة إلى تحديد الأهداف التي رسمتها الحركة الوطنية بشكل عام: «ومن أجل وضع حد لكل معاناتنا المتأتية من النظام الاستعماري، فإننا نروم التحرر التام، أي التحرر السياسي، الاجتماعي والثقافي (...)، ونقصد بالتحرو السياسي الاستقلال الوطني، لأن الاضطهاد الاستعماري يماوَس على شعب اغتُصبت منه سيادته. قبل كل شيء، يجب جعل هذا الشعب سيد مصيره، وحينذاك يمكن للشعب الجزائري أن يُنشئ دولة ديمقراطية، ومن ثم توجيه الأمة الجزائرية نحو سبيل الرقي والازدهار»، Idir El-Watani, «L'Algérie libre vivra,» *Le Combat algérien*, 1949, p. 6.

(17) «Principes directeurs de la lutte du mouvement national algérien,» dans: MTLD, *Le Problème algérien: Considérations générales*, pp. 25-31.

(18) Ibid., p. 25.

عليه يضيفـــان مهمات ويلقيان أعبـــاء على «الوطنيين الذيـــن يخوضون كفاحًا وطنيًا، يرمي إلى حل - ضمن الحدود الداخلية - جميع المشــكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها بالقدر الذي يحفظ للشــعب الحد الأدنى من الحرية والمعنويات العالية والتنمية الثقافية والهناء»[19].

من خـــلال هذا الخطاب الوطنـــي، يظهر وعي النخبـــة ملازمًا للمضمون الســـلبي والإيجابي للظاهرة الوطنية. بمعنى أن رفض الاســـتعمار، يقابله وعي بقبول الوجه الإنســـاني والحقيقـــي للمدنيـــة الأوروبية الحديثـــة القائمة على سياسة إقامة الســـلام والأمن والمحبة بين الأمم والشـــعوب. فالفكر السياسي الحديث، كما يُعبّر عنه في السياســـة الدولية، يتطلـــب أولًا الوعي بحقيقة قيام الأمة فعلًا. من هنا، كشفت حركة انتصار الحريات الديمقراطية عن أنها تعرف الوطنية التحررية (المفهوم الإيجابي)، والوطنية الاضطهادية القمعية (المفهوم السلبي). ولعل هذا ما توضحه الفقرة الموالية التي تفرّق بين الوطنية في البلدان المتقدمة والوطنية الراهنة في العالم المتخلف الذي لا يزال يرســـف في أغلال الاســـتعمار: «صراحة، لا يمكن إجراء مقارنة بين حركة وطنية عند الشـــعوب المســـتعمَرَة وحركة وطنية لدى الأمم الحرة والمســـتقلة مثل فرنســـا وإيطاليا وألمانيا. فالوطنية عند الشعوب المحرومة هي وطنية محَررة بسبب الاستغلال والعدوان الإمبريالي. وبهذا المعنى فهي ردّة فعل منطقية وجادة وصحيحة ضد العنف وزبانية السيطرة الإمبريالية، بينما الوطنيات الإيطالية والفرنسية واليابانية وغيرهـــا، كما بدت في الثلاثينيـــات هي وطنيات شـــوفينية، عنصرية لا تكتفي باستغلال مستعمراتها، بل تبحث عن مستعمرات أخرى»[20].

بعيـــدًا عن أي عمل توفيقي، أو عن أي مدلـــول معيب، كما يفعل الحزب الاستعماري، فإن الوطنية تتضمن معنى يشير إلى أنها ردة فعل ضد كل ما يسيء إلـــى الكرامة الوطنية، وضد جميـــع صور الضم والإلحاق وأشـــكالهما، وأنها

(19) Ibid.

(20) *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies*, p. 24.

بالتالي إفصاح غير موارب عن ازدهار قيم الجمال والحرية والحق والعدل والاستقلال، وإن التعلق بهذه المنظومة كلها يفترض قيام حقيقي لمفهوم الأمة الجزائرية التي تنتظر الإطار السياسي الملائم لانفتاح هذه القيم. فالنزعة الوطنية، بناء على ذلك، هي تيار متدفق بمشاعر تخالج وجدان الوطنيين بالحرية والتوق إليها، وسريان هذا الوعي على أفراد المجتمع كافة. وجاء في وثيقة حركة انتصار الحريات الديمقراطية: «ترمي الوطنية إلى الحرية، والازدهار التام للقيم الأخلاقية والمادية للوطن. فالوطنية ديمقراطية في ماهيتها، وثورية في توجهها، وهي تعني من جملة ما تعنيه ترقي الأمة وتفتحها على الطموحات العادلة والتلقائية، كأن تمارس سيادتها وأن تتحدث لغتها بحرية، وتمارس دينها، وحقها في أن تعيش على ما تدر بها أراضيها، سيدة على ثرواتها. فالنزعة الوطنية التحررية، هي الوحيدة التي تتماشى مع الحقوق المقدسة للإنسان»[21]. في هذه الفقرة محاولة لتكثيف معنى الاستقلال في سيادة الوطن، كما أفصحت عنه النخبة المناضلة، في فترة الحرب العالمية الثانية، ولا تندرج إطلاقًا في سياق الخطاب الشعبوي العام العاطفي الذي يختزله إلى خطاب فارغ بلا مضمون؛ ذلك أن الإصرار على التمسك بالوطنية والاستمرار في كشف مضامينها الجديدة مع توالي الأيام والحوادث والسياقات، عبّرا عن وعي محايث للتاريخ الذي يجب أن ينتهي إلى ما هو أنسب للإنسان الجزائري. وبناء عليه، فالوطنية هي منظومة متماسكة من عناصر الدولة ذات السيادة متجذّرة في وعي المناضلين[22].

---

(21) *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies*, p. 26.

(22) تأكيدًا لالتزام النخبة الوطنية في صفوف حزب الشعب الجزائري/ حركة انتصار الحريات الديمقراطية بالتعريف الحديث للوطن والوطنية، نورد ما جاء في الصفحة 32 من وثيقة «الجزائر الحرة سوف تعيش»: «الوطنية، هي بالتعريف البحث عن حل المشاكل التي تطرح على كل شعب داخل حدوده الوطنية». تفترض الوطنية في هذه الفقرة وجود الوطن في تعريفه الحديث، أي إقليم ذي حدود. كما يرد في الصفحة 36 منه: «إن الوطنية الجزائرية التي تسعى إلى تحرير وازدهار الأمة، يجب أن تستقطب كل الذخائر والطاقات الوطنية من أجل ذلك. ومن ثم، لا يمكن إبعاد أو إقصاء أي فرد جزائري، لأن الكل يعاني الاستعمار. ومساهمة الجزائري، في الكفاح، مهما تكن، هي واجب ثمين جدًا، وسيحاسب كل واحد على مساعيه وجهده في العمل التحرري». هنا تشير الفقرة صراحة إلى أن الوطنية قاسم مشترك =

إن الخطاب الوطني لا يكتمل إلا بتحقيق الوطن، وهذا ما يجب السعي لتحقيقه من خلال استعادة جميع مقومات الدولة المستقلة ومكوّناتها باستعادة السيادة، المقوم الجوهري للدولة وما يرافقها من كرامة وحق في الملكية كأساس للعيش معًا، وهو ما يساعد في خوض تجربة التحرر الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، كأهم مكوّن للشعب الذي يعبّر عن إرادة الأمة. فالتعريف الذي تريد أن تنتهي إليه الوثيقة مستخلص من تجربة تاريخية سعت طوالها الحركة الوطنية إلى انتزاع جميع مقومات الذات من المغتصب لتتمكن من التأسس والانتظام ضمن مؤسسات الدولة. وتعد جميع الاعتبارات والعناصر التي أشارت إليها الوثيقة من الشروط الواجب توافرها من أجل إضفاء الشرعية على الكيان الجديد: الدولة.

أشارت الوثيقة إلى جملة إخفاقات مُنيت بها السياسة الفرنسية، وتغذت منها النزعة الوطنية، وبدا من خلالها الوجه المناقض لعصر المؤسسة العامة القائمة على الشعب والإقليم والسلطة. ويمكن تلخيص تلك الإخفاقات بعجز فرنسا عن تحقيق أطروحة «الجزائر أرض فرنسية»[23]؛ فطوال أكثر من قرن من الاحتلال، لم تستطع فرنسا أن تلحق الأرض الجزائرية بالأرض الأم، بل كرست سياسة احتلالية اقتصرت على مجموعة من المستوطنين، في حين أخضع الأهالي المسلمون

= بين الجزائريين برمّتهم لأنهم يتعرضون يوميًا للاستعمار نفسه الذي يجعلهم كتلة واحدة بلا تميز(غياب الطبقة العاملة مثلًا). ثم تنتقل وثيقة «الجزائر الحرة سوف تعيش» إلى تحديد مفهومها للنزعة الثورية في مقابل الإصلاحية الدينية والسياسية، وفي مقابل الاستعمار أيضًا، كما يرد في الصفحة 38 من الوثيقة: «فالتغيير الذي نريده من خلال تدميرنا الاستعمار في الوقت الراهن، لا يعني إطلاقًا العودة إلى الماضي، أي إلى الوضعية التي كان عليها بلدنا قبل عام 1830. فالنزعة الثورية هي بالتعريف التغيير باتجاه الرقي، والتجديد والأفضل. فقد تقدم العالم منذ عام 1830، كما قطعت الجزائر أشواطًا في هذا الشأن، على الرغم ممّا حاوله المستعمر من محاولات إعاقة تقدمها، لكنها لم تكن آنذاك كما كانت عليه في بداية القرن التاسع عشر. فجزائر المستقبل سوف تكون جزائر حديثة كما هو العالم اليوم». وهكذا فالرؤية التقدمية التي لا تلتفت كثيرًا إلى الماضي هي التي التمسها محررو وثيقة «الجزائر الحرة سوف تعيش» للتعبير عن أن الأمة الجزائرية أوسع من مجرد الدين الإسلامي واللغة العربية، وأن الدولة الجزائرية مؤسسات حديثة لا علاقة لها بما كانت عليه في العهد التركي أو قبله.

(23) في شأن موقف مصالي الحاج من مشروع الاتحاد الفرنسي، انظر نداءه إلى الأمم المتحدة، *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies*, pp. 25-29.

لقوانين استثنائية، فنتج من ذلك ظهور قوة بشرية مكونة من الأجانب أُوكلت إليهم حق التصرف في الأرض والإنسان في الجزائر. وأما العجز الآخر الذي لازم المشروع الاستعماري، فهو استمرار بقاء الجزائريين من دون مواطنة، الأمر الذي حرمهم إمكانية إدارة الشأن العام، وبالتالي حرمهم التجاوب مع روح الحداثة والاستفادة من شروط الدولة/ الأمة ومستحقاتها. فقد كانت السلطة الاستعمارية تخاطب الأهالي بصفتهم الدينية، «مسلمين»، وهي صفة لا تمكنهم من الحصول على جنسية الدولة التابعين لها، وهو ما يعني أن المشروع الاستعماري عبّر أكثر عن مفارقات ومتناقضات بين الاستعمار والحقيقة الجزائرية.

تواصلًا مع فكرة النظام السياسي الذي يليق بالجزائر والجزائريين، لم يرَ مصالي الحاج أن صيغة نظام الكومنولث أو الدومينيون، كما كانت تطرحه أوساط جزائرية وفرنسية، هو أفضل حل، فنراه يقول في ندائه: «إن تقديم الاتحاد الفرنسي كنظام بديل، خدعة لا تنطلي إلا على الذين لا يدركون خلفيات السياسة الاستعمارية الفرنسية، أو الذين انساقوا وراء وَهم أن سعي فرنسا إلى إنشاء الاتحاد الفرنسي يزيل الميثاق الاستعماري ويعوضه بنظام سياسي أكثر إنسانية، يهدف إلى تحرير الشعوب من الهيمنة. وهناك من ذهب إلى أبعد من هذا، عندما تصور أن الاتحاد الفرنسي هو كومنولث إنجليزي. لا، ليس هناك أي وجه شبه بينهما، فالكومنولث رابطة من دول تحكمها معاهدات في ما بينها من جهة ومع بريطانيا العظمى من جهة أخرى. ويتم الانضمام إلى الرابطة بشكل حر وطوعي، أي عبر اتفاق مشترك يدع لكل دولة احترام سيادتها. وبتعبير موجز، إن الدول التي تشكل الكومنولث تتمتع بسيادتها الداخلية والخارجية. وهكذا، فإن الاتحاد الفرنسي لم يقدم أي تعديل أو تغيير في علاقة فرنسا بالشعوب المحرومة»[24].

إن تعريف المصطلحات السياسية والوعي بحقائقها ومعانيها المختلفة، يعَبر عن صلب الخلفية الفكرية، الأيديولوجية والتاريخية التي تساعد في إضفاء الشرعية على حق طلب الاستقلال وإرساء مؤسسات الدولة الحديثة. فالدولة،

---

(24) *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies*, p. 26.

كما لاحظنا، ليست هياكل وهيئات بقدر ما هي خلفيات اجتماعية تاريخية وسياسية، يجب إدراج جميعها في الكل الذي يعَبر عن الوصول إلى بناء الدولة وشرعية استحقاقها، خاصة من قبل حزب وطني استطاع أن يستقطب ضمير المجتمع الجزائري في جزء كبير من تطلعاته وحقائقه. فقد صار الحزب، مع مطلع الخمسينيات من القرن الماضي كتلة تاريخية[25]، تماهت معه جماهير واسعة من الشعب، أرادت معه تحقيق الأهداف التي رسمها في قوانينه التأسيسية[26]، أو في بياناته وتوصياته ومطالبه، فضلًا عن أن الحزب صار

---

(25) يعزى مفهوم «الكتلة التاريخية» إلى المفكر والمنظر الشيوعي أنطونيو غرامشي الذي بلور المفهوم وصاغه في ثلاثينيات القرن العشرين، وحرص فيه على وقوف جميع الطبقات والفئات الاجتماعية والسياسية والمهنية ليشكلوا كتلة واحدة من أجل مناهضة الرأسمالية. وأما في مثال الحركة الوطنية الجزائرية التي نشأت نشأة يسارية، فهي تدرك مفهوم الكتلة التاريخية، خاصة أن الواقع الجزائري ينضح بالمفارقات والتناقضات التي تستدعي تيارات الحركة الوطنية لمواجهة الاستعمار في جميع مظاهره ومستوياته، الأمر الذي يتطلب صوغ برنامج يكون بمنزلة الحد الأدنى المعبّر عن الكتلة التاريخية الضامنة للانتصار وتحقيق الأهداف. والمعروف أيضًا أن نقص التجربة التاريخية والسياسية للحركة الوطنية وقصرها هما اللذان عطّلا التجاوب التلقائي والمتساوق مع اليسار في أوروبا، ولم يُعترف بإمكانية الآخر في الكتلة التاريخية إلا مع بداية الخمسينيات بعد ما توافر منسوب من التجربة يحث على قيام العمل الوحدوي، والتخلي بالتالي عن سياسة تعميم الرأي على الآخر، أو إجباره على تبنّي برنامج غيره. ففي هذا المعنى كتبت جريدة الأمة الجزائرية: «لقد حاول حزب انتصار الحريات والديمقراطية، طوال الفترة الممتدة ما بين 1946 و1951، أن يسعى إلى الوحدة مع الأحزاب الأخرى، لكنه أخفق في ذلك. ويعود سبب هذا الإخفاق ببساطة إلى رغبته في تبنّي جميع الأحزاب الأخرى برنامجه، وهذا مطلب عسير عليهم. بصراحة، لقد كنا نعتد بأنفسنا كثيرًا، وكانت تنقصنا المرونة. ولهذا السبب فشلت الوحدة» *La Nation algérienne*, 10 Septembre 1951. .

(26) تقاربت فعلًا المطالب والأفكار بين تيارات الحركة الوطنية، وصارت تستدعي الوحدة والأرضية المشتركة. وفي هذا الصدد سارع الحزب الشيوعي الجزائري من منطلق التواصل مع حزب الشعب/ حركة انتصار الحريات الديمقراطية، إلى التقدم بمجموعة من الأهداف التي رأى أن على الحركة الوطنية تحقيقها: الهدف الأساسي، إقامة الجمهورية الديمقراطية الجزائرية؛ وقف العمل بنظام المقاطعات الفرنسية الثلاث، والذي يحجب حقيقة المشكلة الجزائرية؛ الاتفاق على ضرورة تحقيق الحريات الأساسية؛ وقف القمع والإفراج عن جميع الموقوفين؛ الاتفاق على أولوية رفع المستوى المعيشي للطبقة العمالية وسائر شرائح الشعب الجزائري؛ إمكانية الاتفاق على العمل من أجل أن يكون لشعبنا نصيبه من السلام في العالم أيضًا. Mohammed Harbi, *Aux Origines du Front de libération nationale: La Scission du P.P.A.-M.T.L.D. [Parti du peuple algérien-Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques]: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie*, Collection Poche Bourgois; 5 (Paris: C. Bourgois, 1975), doc. 7, et Le PCA et la scission au sein du MTLD, «Point de vue du Bureau Politique du PCA,» Septembre 1954.

حقيقة، على الرغم من حلّ السلطة الاستعمارية له. ولعل هذا ما حدث فعلًا في عام 1937 عندما أقدمت الإدارة الفرنسية على حل تنظيم نجم شمال أفريقيا، وتعقبت عناصره بعد ذلك، لكن في النهاية أدى ذلك التضييق والمحاصرة إلى منح الصدقية للنخبة المناضلة في إطاره، وحاز على الرغم من ذلك كله تعاطفًا من باقي التنظيمات الأهلية. وغالبًا ما تماهت الحركة الوطنية[27]، بعد ذلك، مع حركة انتصار الحريات الديمقراطية.

بالوقوف على المعاني والمفاهيم السياسية والاجتماعية التي رافقت الفكر السياسي الحديث في العالم، نجد ما يبرر تعلق حركة انتصار الحريات الديمقراطية بها. كما تتمّ إعادة تعريفها في سياقاتها المختلفة والمحلية عن

---

(27) على سبيل المثال، لا الحصر، عند اشتداد الأزمة الداخلية التي عصفت بحركة انتصار الحريات الديمقراطية، عام 1953، سارع الحزب الشيوعي الجزائري إلى دعوة حزب مصالي إلى التماسك وإلى توحيد صفوفه كأفضل سبيل لمواصلة الكفاح نحو الاستقلال. وورد في بيان (وجهة نظر) المكتب السياسي للحزب الشيوعي الجزائري ما يلي: «صحيح أن الأمر يتعلق بمسألة داخلية للحزب، لكن، هذا لا يمنع إطلاقًا من التعامل معها كحدث شديد الأهمية، إذ ستكون له مضاعفات ونتائج على الحركة الوطنية. وبناء عليه، فمن واجب كل وطني غيور أن يسارع إلى معالجة الأمر بجدية، ويستخلص الدروس الضرورية من أجل الكفاح التحرري». Harbi, p. 282.

يجدر بنا الوقوف عند هذا البيان لدلالته على التعبير عن الحاجة إلى الكتلة التاريخية والوحدة والجبهة العريضة الممثلة لجميع التيارات والتشكيلات السياسية، لأنها تأتي في سياق عجز طرف واحد عن استدراج الجميع إلى موقفه: «وصفوة الكلام، فبالإمكان صوغ برنامج يتضمن الحد الأدنى. برنامج لا يتبع أي حزب، بل يمكن اعتباره ميثاقًا وطنيًا للشعب كله. وهذه هي مهمة الأحزاب، بل مهمة الشعب الجزائري نفسه وجميع الوطنيين من: حركة انتصار الحريات الديمقراطية، والاتحاد الديمقراطي لأحباب البيان الجزائري، الشيوعيين والعلماء، ومن غير المنتسبين إلى أي حزب، فضلًا عن الديمقراطيين».
Ibid., p. 282.

كان البحث عن موقف موحّد لجبهة كاملة هاجسًا مركزيًا لجميع القوى السياسية الجزائرية وبعض الأطراف الفرنسية المناهضة للاستعمار. فطوال عقد من الزمن (1942-1954)، بقي ظِل الوحدة والبحث عنها يلازم وعي النخبة الوطنية. وعن هذا الهم، وتنسيق الجهد من أجل تشكيل جبهة من جميع أطراف المقاومة الوطنية، تساءل المكتب السياسي للحزب الشيوعي: «لماذا هذا الهم؟ فالحزب الشيوعي الجزائري، كان يعتبر، ولا يزال يعتبر، أن تحرير الجزائر ليس مهمة رجل واحد، أو حزب واحد أو أي تجمع آخر مهما يكن، بل مهمة جميع الوطنيين والديمقراطيين الجزائريين موحدين، ومن دون استثناء». Ibid., p. 281.

وضوح الوعي بها، ذلك أنها صارت تعبّر عن أرقى أشكال الوعي والضمير الإنساني. فحركة انتصار الحريات الديمقراطية رأت أن الحرية والديمقراطية من ضرورات المرحلة الجديدة، أي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ونشأة الأمم المتحدة. فالمفاهيم والمقولات والأفكار الكبرى، أصبحت القاسم المشترك بين جميع سكان العالم. وبناء عليه، يُعَدّ تعريف الوطن، الأمة[28]، الشعب والسيادة... إلخ، في خطاب الحركة الوطنية، جزءًا من مشروع إقرار مبدأ السيادة وقيام الدولة الجزائرية الحديثة، فلا يمكن الدعوة إلى إنشاء مؤسسات جديدة في غياب شرط الوعي بها، وإلا صار مثل هذه الدعوى خطابًا شعبويًا خاويًا.

ثالثًا: مسألة الدين الإسلامي في خطاب النزعة الوطنية

لم يستبعد مصالي الحاج فكرة الدين والحضارة الإسلامية وسيلة لاستعادة مقومات الدولة ومؤسساتها الحديثة، فالدين الإسلامي (شرع الله) هو الذي شيّد حضارة إنسانية رائعة استفاد منها العالم كله في حينها. كما لم يبتعد مصالي، في تفسيره سبب تخلف الجزائريين، عن الرأي الذي يربط ابتعاد المسلمين عن مبادئ الدين ووصاياه الإنسانية بالنكوص الحضاري المروّع. فلدى المسلمين قناعة راسخة، وهذا ما كان يراه مصالي، بأن الإسلام دين وحياة، ولا يتنافى مع المطالب التي تتطلع إليها حركات المقاومة في العالم: مناهضة الاستغلال والاستعباد. فالمسألة الاستعمارية مرفوضة، إن في الخطاب

---

(28) في وثيقة «الجزائر الحرة سوف تعيش» التي تعبّر عن تيار يساري شيوعي داخل حزب الشعب في الأربعينيات، تعريف للأمة يأخذ بالمفاهيم والمقولات والأفكار الحديثة، في ذلك الوقت، ولا تعدم التعريف التقليدي للأمة والخصائص المحلية. فالأمة لا تقوم فقط على مقوّم الجنس أو العنصر، وليس هناك أمة دينية أو لغوية، بل يجب الاهتمام بمقومات قلّما أوليناها العناية الكافية في حياتنا الراهنة، والتي تعد في رأي الوثيقة، شرطًا أساسيًا لوجود أمة حقيقية، وهذه العناصر هي: الإقليم، الاقتصاد، الخاصية الوطنية (نمط الحياة، ثقافة وعقلية الشعب)، أخيراً التعلق بالماضي المشترك وحمل همّ واحد للمستقبل. ثم تنهي الوثيقة حديثها في مسألة الأمة بهذه الحقيقة: «يتوافر في الجزائر جميع هذه العوامل المحدِّدة للأمة، إلا أن ثمة قوة استعمارية غاشمة لا تزال تهمين عليها وتعرقلها عن التطور والرقي، خاصة من أجل انتظامها في دولة». انظر: El-Watani, «L'Algérie libre vivra,» pp. 8-14.

الشيوعي أو في رسالة الإسلام. ولم يستبعد مصالي الحاج، في حدود درجة وعيه في ذلك الوقت، الدين كمقوّم جوهري للذات الجزائرية ولمقاومة الاحتلال والإمبريالية ومناصرة الشعوب لنيل الاستقلال. فالمعركة التي ترمي إلى تحسين وضع العمال واستعادة أراضي الفلاحين ورفض نظام الخماسة، والقضاء على البطالة ومحاربة الآفات الاجتماعية، والمطالبة بالحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتحسين الوضع الصحي، وإقرار مبدأ مجانية التعليم لجميع الأهالي وربطه بإمكانية الوصول إلى إدارة الشأن العام، والتمثيل في الهيئات والمجالس المحلية والعامة هي معركة شرعية بجميع المعاني التي توحي بها مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. فجميعها مستمد من الثقافة المدنية الحديثة التي لا تعني بالضرورة أنها ستحل محل الدين والأخلاق التي هي قوام وصلب الشخصية القاعدية للمجتمع الجزائري. فعلى الرغم من تخلّف الإنسان الجزائري، كان لا يزال على دينه. ويكفي للخروج من هذا الوضع التماس الدين أيضًا كأسلوب لمقاومة الظلم والاحتلال.

من هنا، وقفت النزعة الوطنية الناشئة، في حدود تجربتها الأولى، نقيضًا لأطروحة المؤتمر الرابع للأممية الشيوعية في شأن موضوع المسألة الشرقية، والتي جاء فيها: «تعتمد الحركة الوطنية في البلاد الإسلامية، في البداية، شعارات سياسية دينية للجامعة الإسلامية. وهكذا، كلما توسعت ونضجت حركة التحرر الوطني، تبدأ تلك الشعارات، تبعًا لذلك، في ترك مكانها لمطالب سياسية واقعية. ولعل هذا ما تؤكده التجربة التركية حديثًا، حيث جرى إعفاء الخلافة من سلطتها الزمنية»[29]. بعد قراءة هذه الفقرة، يتبادر إلى الذهن السؤال عن سبب فقدان الحركة الوطنية وهجها وقوّتها، في البلاد الإسلامية، عندما تصل إلى مشارف الاستقلال، ليبدأ مشوار جديد قائم على السياسة في جميع أبعادها وتعبيراتها فحسب، ولماذا تستطيع المنظومة الدينية مقاومة الاستعمار

---

(29) «1922 : Le Dernier congrès de l'Internationale Communiste avant sa stalinisation. Lénine, malade, n'y assistera qu'en partie,» IVe congrès, Internationale Communiste, Thèses générales sur la question d'Orient, 5 Novembre - 5 Décembre 1922, «II- Les Conditions de la lutte».

والإمبريالية ودحرهما، بينما تُستبعد، أو تعجز عن بناء الدولة الوطنية المستقلة؟ بتعبير آخر، لماذا تُحرم الحركة الوطنية من استثمار مجالات حررتها هي، أو ساعدت في تحريرها؟ وربما يكمن العنصر الأول للإجابة عن هذا السؤال في النظرية الماركسية ذاتها التي تتطلع إلى عصر مادي، لا يكترث إلا بما هو واقعي. وأما العنصر الثاني، فهو أن الشروط التي توخّتها الأممية الشيوعية، استوحتها من الأقاليم الإسلامية المحيطة بالأراضي الروسية، والتي كانت جزءًا من الاتحاد السوفياتي، ونواته موسكو[30]. فالإسلام في الأقاليم الروسية لم يكن يعبّر عن المسألة الشرقية حصريًا، بقدر ما كان يعبّر عن أزمة تطبيق الماركسية في بعض الأقاليم الروسية التي لا تزال تتبع التراث الإسلامي، في حين أن المسألة الشرقية كما كانت تعرّف آنذاك، كانت تتعلق بالأقاليم العربية في علاقتها بالإمبراطورية العثمانية المتداعية وبالاستعمار الأوروبي.

إن الوعي بحقيقة الإسلام كمنظومة قيمية وتعاليم ومعاملات اجتماعية ميزت الجزائريين عبر التاريخ، هي التي صرفت مصالي الحاج عن الحزب الشيوعي الفرنسي، في ما بعد، لينشئ تنظيمًا مستقلًا جديدًا: نجم الشمال الأفريقي، ثم حزب الشعب، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية. فمع كل تنظيم جديد، كان ثمة توكيد جديد لحقائق المجتمع والأمة، وابتعاد النزعة الوطنية عن اليسار الفرنسي، على الرغم من أنه لم يسلخ نفسه تمامًا عن الأيديولوجيا اليسارية التي رأى قدرة على التعبئة والتحالف الدولي المعادي للإمبريالية والاستغلال. فلم يرافق الاستقلال بتنظيم سياسي جديد بلورة مفاهيم سياسية جديدة، بل استمر الخطاب اليساري، مع أمثلة من التراث العربي الإسلامي، في مواجهة الإدارة الاستعمارية والاحتجاج به من أجل تحسين وضع الجزائريين المسلمين، وتعبئتهم أيضًا. وفي هذا الصدد، توجه مصالي إلى المسلمين بهذا الخطاب: «نحن نريد العدالة والحرية. لقد كان في

---

(30) «في السنوات الأولى من الأممية الشيوعية الثالثة، كان بإمكان المرء أن يكون شيوعيًا ومسلمًا، لأن الإسلام، كجميع الديانات، كان آيلًا إلى الزوال بعد انتصار الثورة الاشتراكية». Jacques Simon, *L'Étoile Nord-Africaine: 1929-1937*, CREAC-histoire (Paris: l'Harmattan, 2003), p. 74.

تاريخنا العربي خليفة كبير مناصر للعدالة وحريص عليها كلها. وكان اسم هذا الخليفة عمر بن الخطاب... لقد كنا في زمن ماض إمبراطورية عظيمة، امتدت أطرافها من الأندلس في إسبانيا إلى الصين. وأماً اليوم، فنحن تعساء، مشتتون وفقراء. وصرنا أقل من الأجانب في بلدنا. لماذا؟ لأننا ابتعدنا عن الله وعن مبادئ الإسلام وماضينا التاريخي. ومن جهتنا علينا أن نَتَحَاب ونَتحد، والباقي على الله. إن في فرنسا اليوم بعض من يساعدنا ويناصر قضايانا، مثل رفقائنا الشيوعيين وآخرين. إخواني الأعزاء، يجب أن نتحرك، كما أوصانا الله، ونعمل شيئًا ما، لأن الله لا يحب القاعدين والمتخاذلين»[31].

إذا كانت النزعة الوطنية وسيلة لتحرير الشعوب، فيجب ألا يعلَّق عليها كل شيء، وإلا صارت أمرًا آخر غير المعنى الذي اقتضته الحال والسياق اللذان وردت فيهما. فالحركة الوطنية الجزائرية، كما تشهد على ذلك التجربة التاريخية، التمست الدين الإسلامي من أجل استعادة مقومات المجتمع الجزائري والارتقاء بها إلى حالة من الوعي والضمير الجمعي. وهكذا، كان الإسلام هو الذي صان وحدة الأهالي في علاقاتهم بالنظام الاستعماري، ومن ثم، ليس من السهل تجاهله حتى في المراحل المتقدمة والمتطورة للحركة الوطنية وحتى الاستقلال. فهذه المرحلة كانت مرحلة ملء المفاهيم والمقولات والمصطلحات بالمعاني الإجرائية التي تساعد فعلًا في الانعتاق والازدهار، بخلاف ما ذهبت إليه وثيقة حركة الانتصار، عندما نبّهت إلى عدم اقتران العنصرية بالوطنية، وإلى عدم التماهي بين الدين والوطنية أيضًا[32]. ففي الحالة الجزائرية، كان مضمون الأمة والشعور بها يتأتى من الدين الإسلامي مع عوامل وعناصر أخرى، ومنه التمست النخبة الوطنية أحقية وشرعية منح الكيان الجزائري معناه السياسي والقانوني لكي يقع التلاقي الشرعي بين الإنسان الجزائري وأرضه. أما بعد مرحلة الكفاح الوطني، فكان للدين شأن

(31) Ahmed Messali Hadj, *Les Mémoires de Messali Hadj: 1898-1938*, préface de Ben Bella, texte établi par Renaud de Rochebrune, postfaces de Charles-André Julien, Charles-Robert Ageron et Mohammed Harbi (Paris: J.-C. Lattès, 1982), pp. 1629-1631.

(32) Hadj, Les Mémoires, p. 28.

آخر في سياق دولة ذات سيادة. ولربما هذا ما أرادت أن تشير إليه الوثيقة، مستبقة الحوادث ومستعجلة لحظة قيام الدولة: «إذا كان الدين، الذي لا يعرف حدودًا، يخاطب الروح ويمنح أتباعه الهناء المعنوي، ومن شأنه أيضًا أن يحفز النشاط البشري، فإن الإنسان في تطوره الثقافي والاجتماعي، وفي تعبيره عن حاجاته يرتبط أكثر بالأرض التي يعيش فيها، وفي الوسط الذي ينمو ويرتقي فيه. وهكذا، فالحدود الجغرافية تُحدث تيارًا جارفًا من المصالح والمعاناة والطموحات المشتركة يأتي على جميع الاعتبارات الدينية ويمحوها»[33]. وفي الصفحة نفسها، تضيف حركة الانتصار: «إن النزعة الوطنية التحررية التي ترمي إلى إقرار الأمة، وتتخذ منها إطارًا لوجودها، لا يمكنها أن تكون مبدأ عمليًا ذا طبيعة دينية».

هكذا، كما سبق أن أشرنا، كان موقف حركة الانتصار من الدين، في سياق الحركة الوطنية، موقفًا متقدمًا تاريخيًا؛ إذ كان من المفترض أن يصدر بعد الاستقلال، لارتباط الحركة بالمقاومة والكفاح، ولأن الدين كان يغذي الشعور بالوطن والأرض والمجتمع، ويعبّر عن عادات وتقاليد وأعراف وشريعة عبادات ومعاملات. من هنا، فإن إقصاء عامل الدين أو التقليل من شأنه يدل في حقيقة الأمر على محاولة افتئات على مقدّرات الشعب في مواجهة النظام الاستعماري. فقد استخدمت جمعية العلماء[34] الدين الإسلامي في بلورة الشخصية القاعدية للكيان الجزائري. أما في لحظة الاستقلال، فكان الأصح أن تختفي النزعة الوطنية ذاتها، لأن مضمونها ومحتواها استُخلصا من الوجود

(33) Ibid.

(34) سوف نعتمد في باب الحركة الإصلاحية أن ما برر فكرة «العام» في نشاط العلماء اكتفاء مشروعهم بتخليص الدين الإسلامي، وخاصة الأوقاف، من السلطة الفرنسية، وهو ما أعطى مشروعهم مفهومًا وطنيًا وقوميًا، لم تستطع حركة انتصار الحريات الديمقراطية أن تحققه لأنها لم تلتمس الإسلام كمشروع اجتماعي وسياسي كما فعلت جمعية العلماء، بل حاولت أن تقارب الموضوع مقاربة علمانية، ساعدتها في ذلك اللغة الفرنسية التي استخدمتها في مخاطبة المستعمر والأطراف الجزائرية النشطة في ساحة العمل السياسي. فقد كانت اللغة متقدمة على المجتمع الجزائري، لا تصفه الوصف الحقيقي ككيان في طور إرساء معالم هويته وملامحها لكي تمنحه شرعية طلب الاستقلال وسلطة الحكم.

الاستعماري. ومن ثم، يتطلب انحسار الاستعمار وقف العمل بالخطاب الوطني المعادي له، لبدء مرحلة جديدة، تعمل فيها السلطة على إرساء مؤسسات الدولة التي توفر الإطار الموضوعي والحيـادي الذي يأبى أي اعتبار قومي أو ديني أو عنصري أو لغوي، من أجل اسـتحقاق المواطَنـة. فالمواطَنة صفة تلحق الفرد الذي يتبع الدولة ذات المؤسسات القانونية في مدلولاتها الحديثة.

ما يجدر ذكره في هذا الصدد المتعلق بالإسـلام والنزعـة المصالية، هو القراءة المبتسـرة التي قدّمها الباحث والمؤرخ الفرنسـي جاك سيمون؛ فوجهة نظره لا تخلو من بطانة أيديولوجية تتضمن اعتبارات سياسـية تعبّر عن مغالطة تاريخية، تأباها حركـة التاريخ الوطني. فهو يرى أن حزب الشـعب الجزائري استطاع أن يزاحم جمعية العلماء المسـلمين في كثير من مواقعها، وكأن حزب مصالي الحاج صار فعلًا قوة اجتماعية ودينية. ويرى جاك سـيمون أن الإسلام الذي تبنّته النزعة الوطنية المصالية هو الإسلام الطرقي القائم على نظام الزاوية ورموزها وطقوسـها؛ فقد توجه حزب الشـعب الجزائري إلـى النظم الطرقية المرابطية، لأنها تمثّل أفضل رديف في نضاله السياسـي الراديكالي؛ فالإسلام الطرقي - من هذه الناحية - هو سـليل النضال المسـلح الذي خاضته الزوايا الطرقية في القرن التاسـع عشـر ضد الاحتـلال الفرنسـي. ويتوقف الباحث الفرنسـي عند هذه الملاحظة، ولا يقدم أي دليل لإيضاح ما ذهب إليه، سوى القراءة المبتسـرة التـي ترفض منذ البدايـة، ودونما مبـرر كافٍ، التقاء حزب الشـعب الجزائري وجمعية العلماء المسـلمين الجزائريين، ساعدهما معًا في دفع الوعي الوطني نحو مزيد مـن الوضوح الذي يواصـل المطالبة بالحقوق والحريات. هكـذا، وكما كتـب جاك سـيمون، «أدى تجذر حزب الشـعب الجزائري في المدن والبلديات المختلطة، في القـرى والأرياف، إلى مزاحمة حركة العلماء والاسـتيلاء على قواها الجاذبة السـابقة»[35]. والعبارة تشير إلى أعوام ما بعد المؤتمر الإسـلامي الثاني عام 1937، أي بعد أن أسّست جمعية

(35) Jacques Simon, *Le PPA, le Parti du peuple algérien: 1937-1947*, publié avec le concours du FASILD, CREAC-histoire (Paris; Budapest; Torino: l'Harmattan, 2005), p. 52.

العلماء مجموعة من المدارس والمساجد والشُّعَب في عدد كبير من مناطق معمورة الجزائر. فهل المكاسب التي حققها حزب الشعب كانت على حساب نفوذ جمعية العلماء؟ باعتماد التحليل التاريخي ومعاينة الواقع في ذلك الوقت، لا يمكن أن نعد ذلك صحيحًا، لأن الأرضية التي تقف عليها جمعية العلماء هي الوعي بحقيقة الدين وحقيقة اللغة العربية، واستخدامهما في رؤية قضايا الأمة الجزائرية في صراعها ضد الاستعمار. بل يمكن القول إن المكاسب الذي حققها حزب الشعب كانت في الأغلب بعد نجاح العلماء في تمهيد الأرض ونشر الوعي التعليمي في وسط الشباب بثقافة الدين الإسلامي واللغة العربية، وهذا ما لم يكن متوافرًا لحزب الشعب في ذلك الوقت.

لا مراء في أن ربط حزب الشعب كتيار وطني بارز في ساحة العمل الوطني بالإسلام الطرقي يسلب الإسلام كدين ديناميكي إمكانية استقطاب النضال الوطني، وبالتالي إدراجه ضمن برامج التنمية وتطور مسار الحركة الوطنية في توجهها نحو الاستقلال واستعادة السيادة. كما أن ربط حزب الشعب، ثم حركة انتصار الحريات الديمقراطية، بالإسلام الطرقي مخالف تمامًا لطبيعة التيار المصالي القائم على الديمقراطية والجمهورية والعلمانية، المنافية أصلًا للمؤسسة الطرقية التقليدية التي تستغلها الحكومة العامة لمصلحة سياستها الاستعمارية. ولم يكفّ التيار المصالي عن معاداة رجال الدين الرسميين وأنصارهم من قادة الطرق والزوايا.

خلافًا لما ذهب إليه جاك سيمون، لم تكن جمعية العلماء، كتيار إصلاحي فاعل في الحركة الوطنية الجزائرية، تعادي لا «النجم» ولا حزب الشعب أو حركة انتصار الحريات الديمقراطية، بل لم تعكر جميع الخلافات التي طرأت في بعض اللحظات الحاسمة (المؤتمر الإسلامي الأول في عام 1936) صفو القضية الأهلية، بقدر ما عبّرت عن إمكانية الاختلاف داخل الحركة التاريخية التي أصبحت أوسع من أن يحتكرها تيار واحد أو نزعة واحدة. هذا من ناحية، أما من ناحية المعاينة التاريخية، فإن جميع صحف التيار المصالي كان يشيد بالجهد الكبير الذي قامت به جمعية العلماء

وبالنفـوذ القوي لزعيمها الشـيخ عبد الحميـد بن باديس. أخيـرًا، لا يفرّق الإسـلام الطرقي بين السياسـي والديني، ولا يقيم أدنى وعي بمسـألة فصل الدين عـن الدولة، على خلاف النزعة المصالية التـي يُعدّ مبدأ الفصل عندها من الأمور الأساسية[36].

إن الإفراط في الحديث عن الوطنية وإعطاءها مضامين ليست منها، أفضيا إلى نشوء هذه النزعة الاسـتحواذية، أو التوجه إلى الاسـتئثار بالعمل الوطني والانفراد به من دون أن يُترك لباقي التشكيلات والفصائل توكيد ما خبرته ووعته كيقين سياسي من أجل تحقيقه. إن الحركة الوطنية هي بالتعريف ضد كل النظام الاستعماري القائم، ولكنها كانت ترى أنه لا يمكن التصدي له إلا بعد استعادة الـذات جميع مقوماتهـا ومكوناتها، مثل الدين الإسـلامي الـذي صهر روح المقاومة طوال القرن التاسـع عشر. ولكن تاريخيًا، اختلفت نوعية المقاومة مع مطلع القرن العشرين، عندما أخذت شـكل النشاط السياسي الواعي بمقومات الأمة الجزائرية وما تسـتطيع أن تنجزه. ولعل الإصرار على مخالفة أطروحات المستعمر وخطابه هو الذي دفع حزب الانتصار إلى معاكسته في مسألة الدين، وبالتالي سـقط في مطب يروم إخراج الدين من فعـل المقاومة والتحرير. فإذا كان الاستعمار يقرن الدين بالنزعة الوطنية ويماهي بينهما، فإن حركة الانتصار ترى أن هذا منظور كولونيالي مخالف تمامًـا للحقيقة، لا بل لا يمكن أن نربط بينهما إطلاقًا. وجـاء في الوثيقة: «من جملة أهداف النزعة الاسـتعمارية، كما لا يخفى على أحد، أنهـا تربط إلى حد التماهي بين النزعـة الوطنية الجزائرية وبين الإسلام، حتى يسهل عليها وصم النزعة الوطنية بالتطرف والذهنية البائرة والجمود، أي بما هو منـافٍ لمفاهيم الحياة الحديثة. فالاسـتعمار يقيم دائمًا تعارضًا، في خطابه، بين الأوروبي أو الفرنسـي وبين المسلم، أي بين الجنسية والدين كأسـلوب للتمييز بين المسلم وحقه في الجنسـية. فالجزائري يفصل

(36) يقول مصالي الحاج، في حديثه لجريدة *La Justice* الإصلاحية: «تطبيق قانون 1905، حول فصل الكنيسة عن الدولة، واسـتعادة أملاك الحبوس وإدارتها من قبل الإسلام». Interview de Messali à. *La Justice* (17 Août 1937).

تمامًا بين الوعي الوطني والوعي الديني ويميز بينهما، ويدرك، مهما تكن درجة إيمانه، بأنه جزائري قبل كل شيء، أي الابن البار الذي يدافع عن حياض وطنه: فالصفة الجزائرية لا تُستمد من الدين ولا من العنصر، وخير شاهد على ذلك هو اليهود الذين كانوا يعيشون في الجزائر قبل عام 1830، فقد كانوا يتمتعون بحقوق المسلمين نفسها، ويُعتبرون جزائريين بالقدر نفسه أيضًا»[37].

لا بد من أن ينتهي تعريف الوطنية، على هذا النحو، إلى طريق مسدود[38]، لأن الحركة تريد أن تعلق كل شيء على نزعتها. وهكذا، كما سبقت الإشارة، كان الإسلام، في ظل الوجود الاستعماري وفي سياقه، يبرر وجود الشعب على أساس ديني وقومي. وإذا كانت الحركة الوطنية العامة ترغب في أن تتناقض مع الاستعمار وتناهضه، فلا تستطيع ذلك إلا عبر توظيف مقومات الهوية الوطنية وعناصرها، الآيلة دائمًا إلى الوضوح. فالاستعمار، كما جاء في الوثيقة، كان عادة يقارن بين الأوروبي أو الفرنسي (الجنسية السياسية) والمسلم (الاعتبار الديني)، غير أن النخبة كانت تتحدد أيضًا، بوعي منها أو من دون وعي، بهذا التقسيم وتتبنّاه وترى نفسها على هذا الأساس. وهكذا، إذا كانت الصفة الجزائرية لا تُستمد من الدين، فمن أين تستمدها إذًا؟ وما هي العناصر الحاسمة التي من شأنها أن تضفي الشرعية على الإنسان المسلم؟ تفاديًا للالتباس في هذه المسألة، أصرّت حركة الانتصار على معالجتها وفق منطق الدولة المدنية الحديثة التي لا تعير أهمية كبرى لعنصر الدين، بل تؤكد الوجود الفعلي للسكان الذين يقطنون مدة طويلة فوق أرض تحدد كإقليم سياسي. ولتوضيح فهمها لمسألة الجنسية السياسية، عمدت الوثيقة إلى الإشارة إلى حالة اليهود الذين كانوا يعيشون في الجزائر قبل عام 1830؛ فقد كانوا يتمتعون بجميع الحقوق

(37) MTLD, le Problème algérien: Considérations générales, p. 29.

(38) أدى هذا التوجه في ما بعد إلى حالة من الاحتقان السياسي، أي الاستحواذ على كل تاريخ المقاومة وتكثيفها في خطاب حزب واحد واختصارها في زعيم واحد. ولم يجرِ التخلّص من هذا الاحتقان إلا بالثورة التحريرية عام 1954، والتي فُسرت في بعض الكتابات بأنها كانت أفضل طريق للتنفيس عن هذا الاحتقان.

التي يتمتع بها المسلمون، ويُساوى بينهم في المعاملة وبين جميع الأجناس والعناصر التي كانت تقطن الجزائر. لكن ما لم تشر إليه الوثيقة (وهذا هو النقد الذي يمكن أن يوجَّه إلى حركة انتصار الحريات الديمقراطية) هو أن النظام الذي كان قائمًا في زمن الخلافة العثمانية كان نظامًا إسلاميًا يستند إلى الاعتبار الديني أكثر من استناده إلى أي اعتبار آخر. وفي الوقت ذاته، كان اليهود يعيشون وتحددهم شريعتهم التوراتية، ولم يكونوا إطلاقًا مواطنين قبل قيام الدولة/ الأمة، فاللحظة التي شعروا فيها بأنهم مواطنون فرنسيون هي حين صدور مرسوم كريميه عام 1870. فالجزائر، قبل أن تصبح مستعمرة فرنسية، كانت إقليمًا تابعًا للخلافة العثمانية، بكل ما ينطوي عليه النظام من دلالة دينية وروحية ومعنوية، فضلًا عن الاعتبار السياسي. أما في زمن الاستعمار الفرنسي، ومن خلال التجربة الجزائرية، فما عاد الدين نظامًا سياسيًا يرقى إلى إمكانية تحديد الدولة، بل صار مادة حيوية للمقاومة ولاستعادة الذات السليبة[39]، من

(39) الحقيقة أن الدين الإسلامي لم يحدد وحده هوية المجتمع الجزائري، وبالتالي الأمة الجزائرية، لأنه مقوم مشترك مع سائر البلدان الإسلامية؛ فالهوية الجزائرية صارت حقيقة قائمة بفضل صراع الجزائريين ضد الاستعمار الذي مكّنهم، في نهاية المطاف، من تحصين الملامح الخصوصية، واستحقت الجزائر الوصول إلى «الدولة القومية». انظر «الإسلام والحركة الوطنية» دراسة لأبي القاسم سعد الله عن العامل الديني في الحركة الوطنية خلال العشرينيات. فقد اعتُبر أن العامل الديني هو العامل الغالب في تاريخ الحركة، وأن التاريخ الفرنسي في الجزائر يكاد يكون امتدادًا للحروب الصليبية. وهذا خلاف ما ذهبت إليه وثيقة الاعتبارات العامة، الصادرة عن حركة انتصار الحريات الديمقراطية، إضافة إلى الاعتبارات التالية، والتي تُقصي فعلًا عامل الدين في تصور مطالب الوطنيين لنظام الحكم وطريقة أدائه. فقد نشأ نجم شمال أفريقيا (1926) وحزب الشعب الجزائري (1937) في باريس، بعيدًا عن الأثر الاجتماعي وإيحاءاته الدينية الإسلامية. كما لم يكن لكوادره المناضلة أي خلفية فكرية ودينية، يمكن أن نلمسها في صوغ خطابهم الاجتماعي والسياسي، وعادة ما تأتي مؤكدة ضرورة فصل الدين عن الدولة (وهو المطلب نفسه لجميع التيارات والتشكيلات الوطنية، بما في ذلك جمعية العلماء). وأخيرًا، يعود ربط التنظيمات الأهلية بالدين في مدلوله التقليدي عادة إلى الإدارة الفرنسية والكتابات الصحافية التي ليس لها وصف غير الدين الإسلامي والعربية. وهكذا، يأخذ الوصف معنى تقليديًا، ولا يحيل إلى أي مرجعية أخرى حديثة. والخلاصة، أخذًا بالمقاربة، أن اللاحق يفسر السابق أيضًا؛ فقد انتهى استقلال الجزائر إلى دولة جمهورية، ولم يسفر عن نشوء دولة دينية ثيوقراطية، في ما لو كان نضال الوطنيين، في القرن العشرين، جهادًا دينيًا مقدسًا، وأن الجهاد بالمفهوم الإسلامي، كما ذهب أبو القاسم، لا يخرج أيضًا عن الدين والسياسة. انظر: أبو القاسم سعد الله، *أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر*، 4 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990-1996)، ص 17.

أجل إرساء لبنات ومعالم المؤسسات الجزائرية العامة التي تستدعيها القوانين المدنية التي تخاطب الشعب بشكل مجرد، وليس بما ينتمي إليه.

أخيرًا تتناول وثيقة «الاعتبارات العامة» موضوع الأقلية الفرنسية، وكيفية معالجتها حين يتولى الجزائريون الحكم، ويديرون الدولة الجزائرية الناشئة: «نقول إن الأجانب الذين يتحدرون من أصول أوروبية سوف يتمتعون بالجنسية الجزائرية بقدر ما يبدون استعدادهم للاندماج في الجماعة الوطنية، ويخضعون بالتالي لـ(القوانين) الوطنية التي تصدرها الدولة الجزائرية، ويساهمون أيضًا في العمل من أجل عظمة وازدهار الأمة الجزائرية. بكلمة مختصرة، سيحوز الأجانب الجنسية الجزائرية بقدر ما يشعرون بأنهم أبناء الوطن الجزائري ويعملون بوصفهم كذلك»[40].

إن المقاربة التي تعتمد في تعريفها على المقولات والمفاهيم المخالفة أو المنافية للآخر، مثل الوطنية الجزائرية المنافية والمناقضة للوطنية الأوروبية، كما شرحت ذلك الوثيقة، لا بد من أن تبني تعريفها على أسس ومبادئ واعتبارات استندت إليها الوطنيات الأوروبية في عهدها الحديث، قبل أن تتحول إلى منظومات أيديولوجية شمولية كليانية، منغلقة على التطرف والزعامات الشخصية، بينما الوطنيات التحررية التي تمخضت عن الصراع ضد الاستعمار تشير إلى المرحلة الأخيرة التي وصل إليها، وتحاول أن تتجاوزه بضرورة نبذ الحرب والعنصرية والاستغلال.

رابعًا: حقائق الأمة الجزائرية

تحت هذا العنوان، صاغت حركة انتصار الحريات الديمقراطية وثيقة مهمة جدًا في مسار الحركة الوطنية الجزائرية، لأنها تعبّر عن شعور عالٍ من الوعي السياسي الذي يرافقه الخطاب الظافر؛ فقد ساهمت أعوام ما بعد الحرب العالمية الثانية، وما رافقها من نتائج وصراع أيديولوجي بين الكتلتين، في توفير

---

(40) MTLD, *Le Problème algérien: Considérations générales*, p. 30.

رؤية تاريخية، مَكّنت الوطنيين من بلورة خطاب وطني واضح يتعامل مع حقائق الوطن ومقومات الأمة بمزيد من الوضوح. فالجزائر، في وثيقة الحزب الوطني الجزائري أمة، حقيقة لا يماري فيها إلا الاستعمار، وهو العبء الوحيد الذي يجب التخلص منه[41]، حتى تلتئم حقائق الأمة في إطار دولة وطنية حديثة. فقد تبين أن الاستعمار هو قرين الاستغلال الاقتصادي، وتحرير الاقتصاد بهذا المعنى يؤدي لا محالة إلى تحرير طاقة الأمة الجزائرية. فالمقوم الاقتصادي، كما ترى الوثيقة، قائم بفعل النشاط الذي يقوم به الجزائريون في الجزائر وفي فرنسا، مهما تكن أصولهم. وربما الأهم من ذلك هو أن الكيان الاقتصادي تشكَّل بدوره من كفاح متواصل للتخلص من الطابع الاستغلالي في إطار كيان إقليمي واضح المعالم والملامح، وهو ما يضفي شرعية أكثر على كل صفة نضالية مهما تكن طبيعتها، اقتصادية أكانت أم اجتماعية أم سياسية. فقد منح النضال السلبي والسياسي والمسلح الجزائريين طوال أكثر من قرن وعيًا بحدود الإقليم الجزائري وإمكاناته.

كان المناضلون والمثقفون الجزائريون اليساريون يرون في النشاط الاقتصادي عاملًا من العوامل المشّكلة للوعي بالاستغلال والحيف والظلم الاجتماعي، الأمر الذي ساعد في تعزيز الخصم لهذا النشاط الاستغلالي باستعادة مفهومي العدل والمساواة وما في معانيهما. فالتلازم بين النشاط الاقتصادي للقوى الرأسمالية الفرنسية في الجزائر، والكفاح من أجل تجاوزها هو الذي أعطى شرعية الاستناد إلى فعل الاستعمار كعامل آخر لدعم مقومات الأمة الجزائرية الحديثة؛ ففي المجتمعات الأوروبية، وجِدت قوى مناهضة ومعادية للاستغلال الرأسمالي والإمبريالي، ممثّلة في النقابات والجمعيات المدنية والأحزاب اليسارية التي خاضت صراعًا مريرًا، أضفى على مجتمعاتها مفهومًا جديدًا للدولة والأمة، بعد ما تستجيب أنظمة الحكم لمطالب العمال

(41) هذا ما جاء قبل ذلك في وثيقة «الجزائر حرة سوف تعيش»: «إن الأساس الذي يقوم عليه نشاطنا هو الصراع المحتدم بين الأمة الجزائرية والاستعمار الفرنسي». انظر: El-Watani, «L'Algérie libre vivra,» p. 7.

والقوى الكادحة. وهكذا، كان ما حدث في الجزائر من هذا القبيل، وإن بدرجة أقل، حيث امتدت نتائج هذا الصراع بين المستعمِر والمستعمَر وساهمت في صهر مقومات الأمة في رؤية حديثة للدولة والمجتمع. فقد كان الاستغلال الاقتصادي بمنزلة خلفية دافعة لمجابهة المستعمر في صراع دام أكثر من قرن، وبالتالي وفّر للأمة الجزائرية أسلوبًا من أساليب دعم كيانها، فُرِض بعد ذلك أمرًا واقعًا لا يمكن دحضه، ويصون لُحمة المجتمع من الانهيار والتفكك، و«لا تني هذه المقومات تمتن، بلا انقطاع في المستقبل، كلما زاد الكفاح المناهض للاستعمار»[42]. وجاء في الوثيقة: «إن الشعب الجزائري صهرته وشكّلته حياة مشتركة، امتدت قرونًا من الزمن، وتواصلت مع وجود أصل إثني واحد، عبّر في مظاهره اليومية عن كيان أمة ذات عبقرية»[43]. وليس أدل على ذلك من نمط العيش، طريقة الأكل واللباس، والقدرة على التعامل مع الآخر والالتقاء به. وتمثّل الجزائر، اليوم، لوحة ثقافية رائعة، حافلة بتنوع مناطقها وجهاتها وتراثها العربي الإسلامي. ويُعَدّ هذا التنوع «مصدر ثراء وتكامل (...) ووجود لهجة بربرية، إلى جانب اللغة الوطنية في الجزائر، لا يعيق التفاهم المشترك المتبادل»[44]. وهكذا، فالوعي بقيمة التنوع والاختلاف والمجال المشترك التي يعبّر عنها السكان، على تباينهم في الأصل واللغة، يعطي إمكانية أفضل لتعريف الأمة، كما جاء في الوثيقة، خلافًا للنزعة الاستعمارية التي تبتغي أن تؤكد الاختلاف والتنوع دائمًا، لإثبات غياب الوحدة، وبالتالي الأمة الواحدة، وفق مقولة وسياسة «فرّق تسد». فالتنوع والاختلاف في الكيان الجزائري هما تنويع لحياة الأمة التي يختزلها عنصر أو مقوم أو عامل واحد، لأن التاريخ كفيل بتغيير معطيات المجتمع والحضارة وحقائقهما. فالأمة ليست جنسًا، أو لغة[45]،

---

(42) MTLD, *le Problème algérien: Considérations générales*, p. 7.

(43) Ibid., pp. 5-6.

(44) MTLD, *Le Problème algérien: Considérations générales*, p. 6.

(45) عن قيمة العامل اللغوي وأهميته في صهر الأمة الجزائرية، جاء في الوثيقة: «ساهم العامل اللغوي أيضًا في صهر الخاصية الوطنية للشعب الجزائري. فعلى غرار بلدان العالم، رافق الشعور الوطني حالة من التطلع إلى التجديد اللغوي»، انظر: المصدر نفسه.

أو دينًا واحـــدًا[46]، بل يمكن أن يضاف إليها بعــض الاعتبارات والعوامل التي تزيد من الكشف أكثر عن ملامح الأمة وخصائصها، وتظهر بصورة خاصة على المســتوى النفســي والمعنوي والمعاملة اليومية. من ذلك مثلًا اللغة الفرنسية التي كُتبت بها وثيقة الحزب الوطني الجزائري الذي اســتطاع أن يعبّر فيها عن حقيقة الأمــة الجزائرية الحديثة وفق ما تقتضيــه التعريفات المعاصرة. وهكذا، أمدّ الوعي الجديد، الذي كسبته البشرية بعد الحرب العالمية الثانية بشأن مفهوم التنوع داخل الكيان السياســي والإقليمي وحقيقته، الدول والشــعوب بتجربة تاريخية رائعة في الدفاع عن كياناتها، ولا سيما بعد اندحار الأنظمة الفاشية التي أرادت أن تختزل الجميع في الواحد، أو تقصر الواحد في الجميع[47].

وجهت حركة انتصار الحريات الديمقراطية خطابها إلى السلطات الفرنسية وإلى الرأي العام الدولــي، وأوضحت فيه أن الاســتعمار ظاهرة تعيق محاولة الجزائريــن رأب عناصر الأمة فــي كيان طبيعي يلتمس المؤسســات القانونية والسياســية للدولة الحديثة: «فقد تصدى الجزائريون، عبر كفاح مرير ومضنٍ، للنظام الاســتعماري الفرنســي، مصمّمين على الوصول إلى التحرير الوطني،

(46) أما عامل الدين في صوغ روح الشــعب ونفسيته، فورد بشــأنه في الوثيقة: «إن الدين ليس أقل العوامل شأنًا في قدرته على صهر وتشكيل الخاصية الوطنية لشعبنا الجزائري الذي كان يتحلى دائمًا بمعاني الكرامة والعدل والتواضع، كما يُعرف عنه روح البســاطة والشــجاعة المعنوية»، انظر: المصدر نفسه.

(47) واضح أن هــذا التعريف للأمة الجزائرية يلتقي إلى حد كبير مع مفهوم الحزب الشــيوعي، ســواء الفرنســي أو الجزائري، لكن وجه الاختلاف هو أن حزب مصالي الحاج يركّز أكثر على عاملي اللغة العربية والدين الإسلامي، باعتبارهما أفضل قاسم مشــترك بين الجزائريين، وأفضل ما يميزهم من ســائر الأجناس في الجزائر، وخاصة الفرنســيين. وبينما يرى الحزب الشــيوعي أن العبرة في الأمة هي المفهوم الحديث الذي رافق العلم الحديث، فإن الأمة ليســت القبيلة ولا العشيرة ولا الأسرة، ولا حتى الدولة؛ فالدولة قد توجد الدولة، ولا توجد بالضرورة معها أمة، والعكس صحيح. وهكذا، نرى، ســواء في وثيقة «الاعتبارات العامة» لحزب الشــعب الجزائري أو في وثيقة «الجزائر الحرة سوف تعيش»، أنه تعريف واحد يتعامل مع الأمة على أساس أنها «جماعة من الأفراد تشكّلت عبر الحوادث التاريخية»، أي إنها استقرت مدة زمنية منحتها الوجود الحقيقي بحيث إنها ما عادت تتعلق بأي مرجع أو مقوم أو اعتبار غير ذلك الوجود. فالأمة بهذا المعنى تقوم على مقوم الاســتقرار في الزمــان والمكان ليصبح المعطى الجوهري الذي تقوم عليه. El-Watani, «L'Algérie libre vivra,» pp. 7-10.

الاجتماعي والثقافي، في إطار استقلال وطنهم، تحدوهم إرادة قوية في سبيل بناء دولة جزائرية واحدة لا انفصام لعراها، يكون لكل واحد فيها مكانه تحت سمائها»[48]. أما الوجه المقابل لهذا الكفاح الذي اندرج في الأمد الطويل، فهو المحاولات اليائسة للنظام الاستعماري لوأد جميع تطلعات النهوض الوطني، وإجهاض تطلعات الجزائريين، وان كان هذا لا يحول دون الوعي بالمتطلبات الجديدة التي تمليها الحداثة في العالم المعاصر. وهذا ما توضحه هذه الفقرة: «في الوقت الذي يمكن للجزائر أن تتوحد حول العوامل المؤسسة للأمة، أعاقت قوى رجعية، متمثلة بالاستعمار الفرنسي، هذا التطور، وحرمت الجزائر الانتظام في إطار دولة»[49].

مع تأسيس حزب حركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية[50] وبداية نشاطه السياسي والاجتماعي، وخاصة الأيديولوجي، في سياق مرحلة تصفية الاستعمار على مستوى العالم بسبب تداعيات الحرب العالمية الثانية ونتائجها على صعيد العلاقات الدولية، دخلت الحركة الوطنية الجزائرية عمومًا مرحلة التعامل مع أفكار الدولة وفلسفتها، وتحديد برنامج الدولة الجزائرية

(48) Ibid., p. 7.

(49) Ibid., p. 8.

(50) جاء في المادة الأولى من القانون الأساسي لحركة انتصار الحريات الديمقراطية، كما أقره المؤتمر الثاني للحزب الذي عُقد في نيسان/ أبريل 1953: «إن الحزب عبارة عن مجموع المناضلين الجزائريين الوطنيين، يضمهم تنظيم واحد من أجل قيادة كفاح الأمة الجزائرية نحو الأهداف التالية: إزالة النظام الاستعماري؛ انتخاب جمعية سيادية عبر الاقتراع العام وبوساطة هيئة انتخابية واحدة بلا تمييز، لا في العنصر أو الدين؛ إقامة دولة جمهورية مستقلة، ديمقراطية واجتماعية». أما بقية المواد من 2 إلى 5، فهي تتناول عضوية الحزب، والمادتان 7 و8: الانضباط في صفوف الحزب، والمواد 8 - 10: بنية الحزب، والمادة 11: موارد الحزب، والمواد 12 - 17: المؤتمر، والمواد 18 - 22: اللجنة المركزية، والمواد 23 - 25: اللجنة القيادية، والمادة 26: الرئيس، والمواد 27 - 30: الندوة الوطنية. وما يجدر ذكره في هذا الصدد أن القانون الأساس عُدّل بعد المؤتمر الاستثنائي الذي عقده الحزب (جناح المركزيين) في آب/ أغسطس 1954 من دون أن يمتد التعديل إلى أهداف الحزب، ولا إلى طبيعة الدولة الجزائرية التي يقترحها. انظر النص الكامل للقانون الأساس (1953) في: Harbi, pp. 195-201.

المنشودة[51]؛ فالأمر ما عاد يُطرح على مستوى الصياغة العامة، ولا بالإحالة إلى النظام السياسي الفرنسي، بل ازداد الوضوح والوعي بفكرة ما ينبغي أن تكون عليه مؤسسات الدولة الجزائرية المرتقبة، وحتى صوغ دستورها، كما فعل الحزب الشيوعي الجزائري[52] والاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري[53]؛ فقد استوعب الفكر السياسي الجزائري فكرة الدولة في مطلع الخمسينيات، ولكن عدم تجاوب الطرف الفرنسي مع معطيات الوطن والعالم، جعل الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية تدخل في نزاع داخلي على السلطة، ومن يتولاها، ومن ثم استعجلت الحل الثوري المسلح. ويمكن أن نعثر في بيانات حركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية ومقرراتها، على حقيقة الوضع الجزائري العام في الخمسينيات، وما حفلت به من مخاض الثورة.

جاء في مقرر السياسة العامة للمؤتمر الثاني لحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية الذي عُقد في نيسان/ أبريل 1953: يعمل الحزب على المستوى الأيديولوجي من أجل إقامة الدولة الجزائرية المستقلة المقبلة، والتي تقوم على: الديمقراطية (مبدأ من الشعب وإلى الشعب، كمصدر للسيادة)؛

---

(51) انظر مشروع برنامج عمل قدمه حزب الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية. يُعَدّ هذا البرنامج المحكم مستخلصًا من المناقشات والسجالات والخلافات الداخلية وضد السلطة الاستعمارية، ومن صلب اهتمامات الحزب بما يجري في العالم. ففي الفقرة الأولى المتعلقة بالمبادئ الأساسية نجد: الجزائر أمة؛ تطبيق مبدأ حق تقرير مصير الشعوب على الجزائر، وهو ما يقر به الدستور الفرنسي وميثاق الأمم المتحدة الذي وقعته فرنسا؛ انتخاب جميع الجزائريين مجلسًا وطنيًا سياديًا عبر الاقتراع العام المباشر؛ إقامة جمهورية ديمقراطية واجتماعية. وأما بقية مواد البرنامج، فوُزّعت بين الفقرات التالية: برنامج العمل الفوري الذي تضمن البرنامج السياسي، وجاء فيه: إعلان الحياد السياسي للشعب الجزائري حيال الصراع بين القطبين السوفياتي والغربي، والسعي إلى استحضار المزيد من التأييد والتعاطف مع القضية الوطنية الجزائرية؛ البرنامج الثقافي والاجتماعي؛ البرنامج الاقتصادي؛ وفي الفقرة الأخيرة وسائل العمل، وورد فيها: إن الكفاح الوطني يخوضه جميع الجزائريين، وخاصة في الجزائر؛ تُستخدم جميع الوسائل السياسية؛ العمل في إطار الحريات الديمقراطية والقوانين السارية والمواثيق الدولية. Claude Collot et Jean-Robert Henry, *Le Mouvement national algérien: Textes: 1912-1954* (Alger: Office des publications universitaires; Paris: L'Harmattan, 1981), pp. 329-330.

(52) انظر مشروع الدستور الذي تقدّم به الحزب الشيوعي في الجزائر إلى الجمعية العامة في سياق الحديث عن النظام الأساس للجزائر عام 1947، في: Collot et Henry, pp. 236-247.

(53) انظر تحليلنا لمشروع دستور الجمهورية الجزائرية كما قدّمه الاتحاد الديمقراطي لأحباب البيان الجزائري في الفصل السادس عشر من هذا الكتاب.

الجمهورية (كشـكل لنظام الحكم)؛ الازدهار الاقتصادي والعدالة الاجتماعية، والتي يمكن تحقيقها على النحو الآتي:

- إقامة أسس لاقتصاد وطني حقيقي.

- إعادة هيكلة القطاع الزراعي وتنظيمه لفائدة الجزائريين، خاصة الإصلاح الزراعي.

- إقامة صناعة وفق الإمكانات الطبيعية للجزائر.

- تأميم الوسائل الكبرى للإنتاج.

- التوجه نحو دعم الانسجام اقتصاديات كل من الجزائر، تونس والمغرب من أجل إنشاء سوق مشتركة للإنتاج والاستهلاك.

تضيف لائحة السياسـة العامـة للمؤتمر الثانـي للحزب نقاطًا في شـأن المجالات الاقتصاديـة والاجتماعيـة والثقافية. أما على صعيـد الأيديولوجي الذي صـار الحزب يوليه اهتمامًـا أكثر، بعد ما اعترف أنه قصّر في السـابق في أمر أيديولوجيا الحزب، فهناك إضفاء الخاصية الدفاعية والتحررية والديمقراطية للوطنية الجزائرية؛ تحديـد الخاصية الثورية للحزب وتوضيحهـا في ما يتعلق بالأهداف والوسائل ومبادئ العمل الواقعية، وليست اليسارية؛ توضيح أن الحزب صار يفكر فـي قضاياه بداية من الآن على صعيد الوطـن كله؛ يوضح أن مفهوم القوة يجب أن يمتد إلى جميع مناحي الحياة الوطنية، وخاصة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ ويوضح أخيرًا ضرورة العمل بالعقل المنهجي والنقدي في جميع المجالات، حتى يصبح لكل عمل صغير أو أي سياسة مهما تكن بسيطة مردودها ونتائجها في الأمد القريب، وبأقل الوسائل تكلفة[54].

(54) حتى لا نذكر لائحة السياسة العامة كلها التي تمخضت عن المؤتمر الثاني للحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية: نعرض العناوين الكبرى: النقائص الأيديولوجية والمذهبية والاستراتيجية والتكتيكية؛ المؤتمر ومسـاعيه على الصُّعد الأيديولوجية والاقتصاديـة والاجتماعية والثقافية؛ ما يتعلق بمسـألة الأقلية الفرنسية؛ آفاق السياسـة العامة؛ الحزب: هيكليته والعضوية فيه والتربية النضالية؛ مسألة الوحدة الوطنيـة. انظر النص الكامل فـي: Résolution générale adoptée par le 2eme congrès du MTLD d'Avril 1953, Harbi, pp. 191-194.

خلاصة القسم الثاني

لم تنبثق بداية التجربة السياسية للنخبة العمالية الجزائرية في المهجر حيال الاستقلال عن وعي وطني كامل، بقدر ما كان النقابيون الجزائريون يسايرون تيارًا يساريًا فرنسيًا في جميع تعبيراته الاجتماعية والسياسية والأممية؛ فالتجربة الوطنية لم تنشأ إلا بعد انتقال نجم شمال أفريقيا إلى الجزائر، وعندما شرع في محاولة البحث عن المضامين الاجتماعية والتاريخية للمسألة الوطنية. وبناء عليه، كانت مسألة الاستقلال، كما طرحها «النجم» حتى الثلاثينيات، تتم في إطار الأممية الشيوعية والخطاب اليساري الفرنسي الذي يزيد في تأكيد المسألة العمالية في صراعها مع الرأسمالية والاستعمار. فقد كان أول تنظيم وطني جزائري جزءًا من بنية الحزب الشيوعي الفرنسي، ومؤطّرًا بأيديولوجيته، ومستوعبًا في نضاله على الصعيدين الداخلي والخارجي.

كان الشيوعيون الفرنسيون يندّدون بالرأسمالية المرابية المستغلة للشعوب في المستعمرات، لأنها صارت تساعد بقوة وفعالية في إحباط جميع وسائل إطاحتها في المتروبول، ومن ثم تأجيل سقوطها المحتوم، كما توصي بذلك النظرية الماركسية. وكان الشيوعيون، ومنهم الجزائريون الأوائل، يطالبون باستقلال شعوب المستعمرات ضمن توجّه يُلحق ضربات بالرأسمالية الاستعمارية، ويعيق استمرارها في ممارسة الظلم والثراء الفاحش. وهكذا، فإن صلة المهاجرين الجزائريين بخطاب اليسار الفرنسي في موضوع الاستقلال هي أنه لم يرد في متن النص ولا في بنود المطالب بقدر ما كان يتصدر الديباجات

والخطابات العامة، الأمر الذي كان يعني أن الاستقلال لم يكن مطلوبًا من أجل سيادة الشعب الجزائري، بقدر ما كان يُقصد به فقط تحسين أوضاع الأهالي المادية والمعنوية، والازدهار والانعتاق، وتقويض الرجعية المتحالفة مع عراب البرجوازية الفرنسية وسلطة التراث الذي يرسف فيه المجتمع الجزائري. فالاستقلال كان يعني، كما يُستشفّ من الخطاب السياسي اليساري، تحرير البروليتارية الأهلية من أسر الرأسمالية.

كانت تجربة «النجم» مع مفهوم الاستقلال بمعنى السيادة، تحتاج إلى التحرر والاستقلال العضوي عن سلطة الحزب الشيوعي الفرنسي ونفوذه، لكي يستقل «النجم» بالمسألة الوطنية ويمنحها مضمونًا اجتماعيًا وتاريخيًا في الجزائر، بعيدًا عن كل وصاية أو هيمنة أجنبية، بل يصارع الاستعمار الفرنسي، ويستخلص من أتون هذا الصراع فكرة الاستقلال التي أصبحت مشروعه الوطني الكبير في ما بعد. وكانت البداية الحقيقية لهذا المشروع مع برنامج 1933، عندما وضع «النجم» العلامة الفارقة بين مرحلة وأخرى، أي الخروج من طوق الشيوعيين الفرنسيين وتشكيل خطاب وطني جزائري شعبي مع بقية التشكيلات السياسية الجزائرية، ليصل إلى تأسيس حزب الشعب الجزائري الذي يُفصح عن هوية التنظيم الجديد من خلال عنوانه: حزب سياسي بدلًا من جمعية، شعب جزائري بدلًا من مسلمي شمال أفريقيا. فالشعب الجزائري يجب أن يندرج في المفهوم القانوني الذي يحكم مؤسسات الدولة الحديثة، وليس بوصفه فقط كمًا من الأهالي عديم الأهلية وفاقدًا للهوية.

الحقيقة هي أن حزب الشعب الجزائري وضع حدًا لأسطورة الجزائر الفرنسية أو إمكانية دمج الجزائر في الكيان الفرنسي، وذلك عندما رفع شعاره الجديد في عام 1937: «لا انفصال ولا اندماج». وحتى لو بدا أن الشعار يتراجع، ولو قليلًا، عن راديكالية الحزب السابقة، فعلى مستوى التحليل العلمي والتاريخي، دخل الحزب مرحلة مهمة من تاريخ الجزائر وتاريخ فرنسا على السواء، بمعنى أن الكيانين باتا يُدرَكان ككيانين مستقلين، ويجب أن يُعتبرا كذلك في أي حل نهائي للمسألة الجزائرية والمسألة الاستعمارية، ذلك أن الشعار الذي

مثّل المبدأ العام استند إلى قرن من التجربة التاريخية مع فرنسا، وهي تجربة لم تنجح، ولم تستطع أن تدمجه [أي الكيان الجزائري]، كما لم يكن للجزائريين المسلمين أن يستقلوا أو أن ينفصلوا تمامًا عن الوجود الفرنسي، لا بسبب القوة الاستعمارية فحسب، بل بسبب سلطة التخلف أيضًا. كما قرّبه هذا التوجه أكثر إلى باقي التنظيمات الوطنية، وصار حزب الشعب يشارك في الانتخابات، ويقدم مرشحيه إلى المجالس المحلية، ويعارك السلطة الاستعمارية على أرض الواقع.

غير أن اندلاع الحرب العالمية الثانية ومقتضياتها الجديدة على مستوى العلاقات الدولية، وضعا مشروع حزب الشعب وبقية التشكيلات السياسية والاجتماعية على محك الشرعية الدولية. فمع نهاية الحرب ونشأة الأمم المتحدة، تسارعت خطى الحركات الوطنية في العالم، ومنها الجزائر: حوادث أيار/ مايو 1945، وما أعقبها من محاولات للتكتل الوطني وتأسيس قوى اجتماعية وسياسية وفق السياق الجديد الذي يبحث عن الحرية والديمقراطية والاستقلال، مثل حركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية في عام 1946، والتي عمدت إلى مجَايَلَة نشاطها ومواقفها وفق ما تقتضيه الشرعية الدولية وتوصيات الأمم المتحدة التي تَوَجّه مصالي الحاج إليها في عام 1948 بنداء ضمّنه مجموعة من الحقائق والاعتبارات التي تستحق بموجبها الجزائر دولتها في ظل الشرعية الدولية. فقد أظهر النداء للرأي العام أن ما يجري في الجزائر هو استعمار بجميع دلالاته ومعانيه، ومن ثم يقع تحت طائلة الأوضاع التي تنبذها الأمم المتحدة، وتعالج في إطار تصفية الاستعمار، أكان عبر العمل الدبلوماسي والسياسي أم عبر الكفاح والنضال المسلح، ما دام الأمر يستند إلى شرعية تقر بها هيئة أممية. وكان للنداء، مثله مثل بقية الوثائق التي أصدرتها الحركة من أجل الحريسات الديمقراطية في عام 1951، مراجع أيديولوجية وفكرية تعطي تقويمًا لمراحل تاريخية من العلاقة بين فرنسا والجزائر، وتحدد هذه العلاقة من خلال مصطلحات الوطن والوطنية والشعب والدولة والحكم والاقتصاد، السياسة الخارجية والشرعية الدولية... إلخ، أي جميع العناصر والحقائق التي تحتاج إليها الدولة الجزائرية الحديثة.

القسم الثالث

الحركة الإصلاحية
واستعادة مقوّمات الأمة الجزائرية

نتناول في هذا القســم الحركة الإصلاحية الجزائرية بوصفها رافدًا وطنيًا ساهم في توضيح، ثم بلورة، ملامح الأمة وقســماتها التي استندت إليها بقية التشــكيلات الجزائرية الأخرى فــي دعم فكرة الدولة ومؤسســاتها الحديثة؛ فقد عبّرت جمعية العلماء المســلمين عن الحاجة إلى إحداث إصلاح ديني، انتابت قبلها جميع أقطار العالم العربي والإسلامي في سياق الصراع السياسي والعســكري بين أوروبا والدولة العثمانية. وفي هذا الســياق الرامي إلى حل إشــكالية الإســلام والغرب، انخرطت الحركة الإصلاحية الدينية في الجزائر في مصارعة الوجود الفرنسي ومقاومته عبر أســاليب التربية والتعليم والدين، وهو ما أضفى على نشــاطها الاجتماعي طابعًا سياسيًا يشــير إلى التَّمَوْقع في المجال العام، وصارت طرفًــا لا يمكن الافتئات عليــه، ويعامل كــ «حزب العلماء». فقد حاولت جمعية العلماء استعادة مقومات الذات وإعادة توظيفها في ســياق مؤسسات وأفكار حديثة، وفي ظل نظام اســتعماري لا يقوى على وجود أكثر من نظــام في داخله. لذا، كانــت جمعية العلمــاء تنظيمًا مناهضًا للوجود الفرنســي، ما انفك يســتعيد ســلطته من صراع هذا الوجود ومقاومة سلطته.

سنبين في هذا القســم بالتحليل النصيب الوافر الذي قدَّمته جمعية العلماء طوال وجودها، ومدى أهميته في الوعي بحقيقــة الدولة الجزائرية الحديثة من خلال الفصول الآتية:

الفصل التاسع: الحركة الإصلاحية في سياق الدولة الحديثة

الفصل العاشر: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كفعل سياسي عام

الفصل الحادي عشر: جمعية العلماء ومسألة فصل الدين عن الدولة

الفصل الثاني عشر: المؤتمر الإسلامي، تأسيس الإجماع الوطني

الفصل التاسع

الحركة الإصلاحية في سياق الدولة الحديثة

أولًا: الإصلاح أو البحث عن الدولة

ارتبط تاريخ الحركات الإصلاحية بالبحث عن أفضل الصيغ والسبل لإقامة نظام سياسي عادل، من وحي الإسلام كشريعة وعقيدة ونظام حياة. ولعل المدار الجديد الذي اختطته هذه الحركات هو كيفية ترتيب نظام حياة الإنسان العربي المسلم الحديث، باعتبار أن كل شيء تغَيَّر، وما عاد الأمر كما كان في الماضي. وإذا كان الدين، كشريعة وعقيدة، موجودًا في كتب التراث، فإن نظام الحياة الحديث لا يحتاج إلى تدبير يستدعي إجالة النظر مرة أخرى في كتب التراث فحسب، بل إلى كيفية التعامل مع المدنية الحديثة أيضًا. وهكذا، فإن الحركات الإصلاحية، إن على مستوى الخطاب أو على مستوى التجربة، تحتاج إلى تدبير في شأن الحياة الحديثة في جميع تجلياتها ومظاهرها، والاجتهاد في النص الديني وتأويله وفق مقتضيات الحداثة ومتطلباتها. والاجتهاد، كما لاحظ المفكر المغربي علي أومليل، هو «إعادة إلى النصوص/ الأصل، أو هو إعادة إلى النصوص الأصلية من بين نصوص أخرى ممكنة، ولهذا حدث التعدد في المذاهب، أي تعدد الشروح. وما دام الاجتهاد، إحالة على نصوص/ أصل، فإننا ندرك المعنى

الحقيقي لترابط «الإصلاح» و«الاجتهاد»، فالاثنان إحالة على أصل مفترض: «إسلام الأصل» أو «إسلام الفطرة»»[1].

تعقيبًا على كلام علي أومليل، فإن الاجتهاد الذي مارسته الحركات الإصلاحية الدينية الحديثة على النص لم يكن تأويلًا بالمعنى الفلسفي المتداول في الفكر الحديث والمعاصر، وخاصة في الدراسات اللاهوتية المقارنة والتاريخية، لأن هذا النوع من التأويل يعترف بعدم إمكانية التطابق مع الأصل بسبب الزمن الفاصل بين لحظة الاجتهاد (التعامل مع النص) ولحظة وجود النص ذاته (القرآن الكريم مثلًا). بناء عليه، فإن العودة إلى الأصل هي محاولة مستحيلة في حد ذاتها، بسبب سيرورة التاريخ ومنطقه الرافض لإعادة الحوادث والوقائع والأفكار نفسها بحرفيتها ودلالاتها الأصلية. وعلى هذا الأساس، تكون الحركات الإصلاحية في عمومها قد تضمنت جانبين، أحدهما يبتغي التخلص من الزوائد والإضافات والبدع الفاسدة، والآخر يريد أن يستنَّ لنفسه سننًا وعادات حميدة من أجل إعادة ترتيب العلاقة بين الإسلام والحياة الإنسانية الحديثة في المجتمعات العربية. فالجانبان متلازمان لأنهما يواجهان طرفين مختلفين: **الأول** هو الطرقية، ويجب تخطيها بالعودة إلى إسلام ما قبل المذاهب والفِرق ونظم الطرق الصوفية وقادة الزوايا، **والثاني** هو الحياة الحديثة في كل تجلياتها المدنية والاجتماعية والسياسية، بقصد التكيّف معها وإضفاء روح الانسجام عليها والانخراط الواعي في العمل السياسي.

إن الاجتهاد الذي مارسته الحركات الإصلاحية الدينية الحديثة، سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي، هو البحث في ما لم يرد فيه نص، أي الحداثة التي تعبّر عن نظام الحياة العامة (المجال العام الذي يعبّر عن سلطة الدولة ومؤسساتها)، وقلّما نعثر على ما يقابلها في التاريخ العربي، أو في تراثه

(1) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط 2 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 16.

العلمي[2]. وكل ما في الأمر أن الاجتهاد في العصر الحديث اختُزل في التفكير في قضايا العصر والحداثة في مظاهرها وتجلياتها الجديدة في حياة الإنسان العربي والمسلم، ويظهر بالتالي أن الإصلاح أشمل من مجرد تأويل نصوص، بل يعني الانخراط بها في الحياة الحديثة[3].

في دراسة رائدة صدرت عام 1960، عالج علي مرّاد مسألة النزعة الإصلاحية وحاول تأصيلها في التاريخ الحقيقي لها، وكشف فيها عن أن الدعوة إلى الإصلاح تأتي بشكل دوري، عند نهاية كل مئة عام تقريبًا، وأن هناك جملة من العوامل الداخلية، من عقل ونفس ووجدان وأدب وحرب تدفع إلى إعادة إصلاح الوضع وفق مقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، لأن جوهر مدلول الإصلاح أنه ضد الفساد[4]. وهو بالتالي يؤكد منذ البداية أن الحركة الإصلاحية لا تتضمن العوامل الخارجية (الغزو الخارجي والاستعمار واللقاء مع الغرب) فحسب، بل إن خميرة النزعة الإصلاحية متوفرة أصلًا في الاستعداد المتواصل للنهوض وإعادة النظر في واقع حال الدين والعادات الاجتماعية[5].

---

(2) يرى المفكر السياسي الفرنسي بيرتراند بادي أن تاريخ الإسلام خلا من فكرة المجال السياسي العام الذي يمنح الشعوب إمكانية استغلاله للمطالبة بتحسين أوضاعها وبلورة فكرة السلطة العمومية، انظر: Bertrand Badie, Les Deux états: Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, L'Espace du politique (Paris: Fayard, 1986).

(3) من هنا حيوية هذا الموضوع بالنسبة إلى الجزائر التي عانت استعمارًا ضاغطًا، جعلها تساير فعلًا النقاش حول الدولة الوطنية الحديثة. وقراءة في خطاب الحركة الإصلاحية، الديني منه أو السياسي، وهو كان في مجمله ردًا فعليًا على السياسة الفرنسية في الجزائر وفي فرنسا، تبيّن مدى مساهمته في بلورة فكر ونسق يُخرجهما من التخلف ومن موقع استعادة الأفكار الإسلامية وتوظيفها لعصر النهضة العربية الحديثة، والتصدي في الوقت ذاته للوجود الفرنسي، واستيعاب دروسه وتجاربه السياسية أيضًا، أي المقاومة والحوار. وعن دور الإسلام الإصلاحي في التحرر والانعتاق، وكيفية قدرته على بلورة أن يبلور أيديولوجيا مناهضة للاستعمار والتخلف الحضاري، أي المفهوم التقدمي للإسلام، انظر: Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman* (Paris: Éditions du Seuil, 1972).

(4) انظر في معنى الإصلاح في السابق وفي العصر الراهن: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2005).

(5) يقول علي مرّاد: «إن أي محاولة لاختزال الحركات الإصلاحية في التوجهات التجديدية الصرف، وفي تفسيرها انطلاقًا من الحتمية السوسيولوجية - التاريخية، هي محاولة مبتسرة لأنها تغفل =

لا نماري إذا قلنا إن مقولة «تجديد الدين على رأس كل مئة سنة» تتعلق بالدين؛ إذ سبق أن تجدد الدين في قرون سابقة، ولكن تجربة نهاية القرن التاسع عشر في العالم العربي اختلفت، من حيث إنها دعوة إصلاحية شاملة[6] لا دعوة مذهبية كما يرى المستشرق الفرنسي هنري لاوست[7]، وفقًا لما شهدته الإصلاحات في القرون الماضية.

وُصِمَت أول حركة إصلاحية في العالم العربي بالنزعة الوهابية[8]، على الرغم من أنها لم تدّعِ إطلاقًا أي مذهبية. كما أن أنصار محمد بن عبد الوهاب وأتباعه رفضوا إلصاق أي نزعة بدعوتهم، وعمدت الحركة منذ البداية إلى العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح في عصر النبي وصحابته، على أساس أنه

= العناصر النفسية (...) والأسباب غير العقلية من الحياة الروحية التي يمكن أن تكون لها آثار في السلوك الجماعي في انبلاج الدعوات الكبرى الخارقة، والتي عادة ما تقود بشكل قوي الحركات الدينية، والحركات الأخلاقية والفلسفية. بناء عليه، يجب إيلاء أهمية بالغة للجوانب الذاتية في ظهور الحركات الإصلاحية». انظر: Ali Merad, *Origines et Voies du réformisme en Islam*, Extrait des «Annales de l'Institut des études orientales», t. 18-19, 1960-1961 (Alger: Typo-Litho et J. Carbonel, [1961]), pp. 376-377.

(6) يقول الشيخ ابن باديس بهذا المعنى: «إن الإسلام عقد اجتماعي عام، فيه كل ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحي حياته لسعادته ورقيه. ودلت تجارب الحياة، وكثير من علماء الأمم المتمدنة على أن لا نجاة للعالم مما هو فيه إلا بإصلاح عام على مبادئ الإسلام. فالمسلم الفقيه في الإسلام غني به عن كل مذهب من مذاهب الحياة، فليس للجمعية (جمعية العلماء)، إذًا من نسبة إلا إلى الإسلام، وبالإسلام وحده تبقى سائرة في طريق سعادة الجزائر، والبلوغ بها، إن شاء الله، أرقى درجات الكمال». من الخطاب الذي ألقاه ابن باديس في الاجتماع العام لجمعية العلماء، بنادي الترقي، العاصمة، في 27 أيلول/ سبتمبر 1936، انظر: «خطاب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذي ألقاه في الاجتماع العام بمركز الجمعية بنادي الترقي بالعاصمة يوم الأحد 11 رجب 1355 و27 سبتامبر 1936،» الشهاب، السنة 12، العدد 8 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1936).

(7) Henry Laoust, «Le Réformisme orthodoxe des «Salafiya» et les caractères généraux de son orientation actuelle,» *Revue des études islamiques*, vol. VI, 1932, p. 175.

(8) في تعقيب على مقال وزير المعارف بالمغرب الأقصى، كتب الشيخ محمد السعيد الزاهري: «نعم، الأتراك هم الذين سمّوا حنابلة نجد باسم (الوهابية) وهم الذين نشروا عنهم التهم والأكاذيب في العالم الإسلامي (...) وهم الذين ألّفوا كتابًا ضد الوهابية ونسبوه إلى الشيخ سلمان بن عبد الوهاب شقيق الإمام محمد بن عبد الوهاب»، انظر: محمد السعيد الزاهري، «الوهّابيّون سنّيون حنابلة: إيضاح وتعليق،» الصراط، العدد 5 (16 تشرين الأول/ أكتوبر 1933).

أفضل القرون، كما ورد في الحديث النبوي. ولم ينحصر رفض أنصار الدعوة في الجزيرة العربية فحسب، بل رفضته حتى الحركات الإصلاحية في باقي ديار الإسلام، مثل الحركة الإصلاحية الجزائرية التي لم تتردد في الرد على من يربط دعوتها بالدعوة الوهابية[9]، وتفند مزاعمهم ومزاعم الإدارة الاستعمارية وأغلب الكتّاب والصحافيين الفرنسيين[10].

ثانيًا: الإصلاح العربي الحديث

اختلفت الحركة الإصلاحية العربية الحديثة عن الحركات الإصلاحية التي شهدها تاريخ الإسلام، بأنها لم تقتصر على الدين، بل طاولت أيضًا حياة جديدة في جميع تجلياتها ومظاهرها وأبعادها المختلفة. فالإصلاحية العربية الحديثة هي كذلك بالمعنى الذي يشير إلى أنها عاصرت الحداثة الأوروبية، وحاولت أن تقتفي أثرها، فضلًا عن الموضوعات التي تطرقت إليها، مثل

---

(9) كتب الشيخ ابن باديس: «ثم يرمي (النائب بن غراب) الجمعية بأنها تنشر المذهب الوهابي. أَفتَعَد الدعوة إلى الكتاب والسّنة وما كان عليه سلف الأمة وطرح البدع والضلالات واجتناب المرديات والمهلكات نشرًا للوهابية، أم نشر العلم والتهذيب وحرية الضمير وإجلال العقل واستعمال الفكر واستخدام الجوارح نشرًا للوهابية؟ إذًا، فالعالم المتمدن كلّه وهّابي! فأئمة الإسلام كلهم وهّابيون؟ ما ضرنا إذا دعونا إلى ما دعا إليه جميع أئمة الإسلام وقام عليه نظام التمدن في الأمم إن سمّانا الجاهلون المتعاملون بما يشاءون، فنحن إن شاء الله - فوق ما يظنون - والله وراء ما يكيد الظالمون». انظر: عبد الحميد بن باديس، «ردّ جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين على ابن غراب،» الصراط، العدد 3 (25 أيلول/ سبتمبر 1933). والمقال سلسلة من الردود على النائب ابن غراب: الصراط: العدد 1 (11 أيلول/ سبتمبر 1933)؛ العدد 2 (18 أيلول/ سبتمبر 1933)؛ العدد 3 (25 أيلول/ سبتمبر 1933). وانظر تفنيد صلة الحركة الإصلاحية الجزائرية بالنزعة أو المذهب الوهابي، عبد الحميد بن باديس، من هم الوهابيون؟ وما هي حكوماتهم؟ وما هي غاياتهم السياسية؟ وما هو مذهبهم؟، انظر: النجاح، العدد 180 (31 تشرين الأول/ أكتوبر 1924)، والعدد 181 (7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1924). انظر أيضًا: «عبدّويون ثم وهابيون، ثم ماذا؟ لا ندري والله،» السّنة النبوية، العدد 3 (24 نيسان/ أبريل 1933).

(10) ينفي الكتّاب والصحافيون الفرنسيون والدوائر الإدارية أي إمكانية إصلاح اجتماعي وأخلاقي وثقافي للمسلمين الجزائريين من داخل تاريخهم الخاص، فجميع المحاولات الإصلاحية والتغييرية، في اعتقادهم، جاءت بتأثير من الخارج، ولا سيما ما كان يجري في المشرق العربي. انظر على سبيل المثال: Augustin Berque, «Les Intellectuels Algériens: La Formation orientale (ulémas),» *Revue Africaine*, vol. 91 (1947), pp.123-151 et 260-276.

الأدب والسياسة والاجتماع والاقتصاد، من أجل بلورة خطاب متكامل ورصين يبلّغ إلى قطاع واسع من الجماهير وفق الفكرة/ الإشكالية التي اختزلت النهضة العربية الحديثة في كيفية التوفيق بين الإسلام والحياة المدنية الحديثة. وكان الغائب الكبير في هذه المعادلة هو الدولة بمعناها الحديث وطرحها من الناحية النظرية، ومن ناحية إرساء أجهزتها التنفيذية. بناء عليه، فإن الإصلاح دعوة إلى تجديد الذّات، فضلًا عن البحث عن وسائل التجديد وفي مقدمها الدولة: المؤسسات والنظرية، أي فقه الحديث عن السلطة وشروطها بمقتضى العصر الحديث. كانت أولى حركات الإصلاح العربية في العصر الحديث هي الحركة الوهابية التي احتاجت إلى أسرة آل سعود (الدولة القبلية) من أجل نشر دعوتها في ربوع الجزيرة وخارجها. ولا نبالغ مطلقًا، إنصافًا لحركة التاريخ ونواميسه، بقولنا إن الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة لها ما يقابلها ويوازيها في التجارب المتعاقبة، لا في التاريخ العربي والإسلامي فحسب[11]، بل في التاريخ الأوروبي نفسه أيضًا. فالإصلاح (la grande Réforme)[12] في القرن السادس عشر، بداية عصر النهضة، هو الذي وضع العلامة الفارقة بين عصرين، عصر القرون الوسطى وعصر النهضة الحديثة. وكان من الطبيعي أن

---

(11) انظر الدراسة المهمة التي قدمتها مصالح أمن ولاية الجزائر، في شكل تقرير عن تاريخ الحركة الإصلاحية الجزائرية وتطورها وحتى اندلاع الثورة التحريرية في عام 1954، مع إشارة إلى صلة الإصلاح الإسلامي والإصلاح البروتستانتي على مستوى مطلب التغيير الديني. جاء في هذا التقرير: «يجب أن لا نعتقد بأن الحركة الإصلاحية الجزائرية ظاهرة جديدة في العالم الإسلامي، بل أملتها نزعة تستلهم توجهاتها من عمق الدين ذاته. وهي تندرج ضمن عقيدة «الجهاد»، أي الكفاح من أجل الإيمان والحرب المقدسة. وأفرزت حركات جديدة منها، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، موضوع تقريرنا هذا»، انظر: Les Oulémas Algérien réformistes, CAOM, 4I/174, 1955, pp. 1-3.

(12) تخلو المكتبة العربية من البحوث والدراسات الجادة عن الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية مطلع القرن السادس عشر. فلا نكاد نعثر على دراسات عن رواد الإصلاح الديني الكبير من أمثال مارتن لوثر، جان كالفن، زوينغلي، والإنساني الكبير إرازموس. وكان لغياب مثل هذه الدراسات أثر سلبي في الإلمام بحقيقة «تاريخية» الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، أي اعتبار أن النهضة الإصلاحية تندرج في صلب التاريخ العالمي، وتتجاوب مع حوادثه في مستوياته الإنسانية والعامة. ونعتقد أن البحث العلمي التاريخي لا يزال بحاجة إلى دراسات مقارنة بين الإصلاح الديني في الشرق وفي الغرب في أفق تجاوز موانع الرؤية المشتركة للتاريخ.

تبدأ النهضة الأوروبية من المجال الذي كان يعانــي التحجّر والتّزمت والنّزعة الظّلامية المتكلّســة والملتزمة بحرفية النص المقدس، فأعلن القس مارتن لوثر مجموعة من الأطروحات، حدد بها النســق الجديد للعقيدة المسيحية المنفتحة على العالم (اللائكية) والتي أعادت الحيوية إلى النص الديني الأول، وتأسست في إثر ذلك النزعة البروتســتانتية التي تداعت مع سائر المجالات والفضاءات مثل الاقتصاد (التجارة الدولية) والسياســة (نشــوء الدول القومية) والفلســفة (العلمانية/ اللائكيــة والنزعة النقدية). وهكذا، أدى تحريــر الدين إلى تحرير ســائر المناحي والمضامير، ولم تشــذ التجربة الإصلاحية الإسلامية الحديثة عن حقيقة التماس الدين من أجل إصلاح الوضع العام[13]. وكتب بهذا المعنى الشيخ ابن باديس في تقرير رفعته عنه دوائر الأمن في مدينة الجزائر: «لماذا إذن، نشاط العلماء يؤذي الزوايا الطّرقية؟ ولماذا الإدارة توالي وتدافع عن الطرقيين؟ إن الذين لديهم إلمــام بتاريخ المســيحية والنهضة الأوروبيــة، يدركون، مثل ما تدرك جمعيــة العلماء، أن صفحة جديدة من فصول العصر الوســيط تجري اليوم (1938) في الجزائر. فالطرقيون يمثلون الكنيسة والسلطة الكهنوتية التي دنست الأرواح وأفسدت العقول، بما تمارسه من خزعبلات وغيبيات. والإدارة الحالية تناصر وتوالي أمراء الإقطاع الجدد الذين يستغلون الكنيسة لأغراضهم، بينما الجمعية الإصلاحية هي أفضل من يجســد أفــكار مصلحي عصر النهضة (...). وكما انتصر الإصلاح زمن النهضة الأوروبية، فســوف ينتصر، لا محالة في الجزائر، وبئس المناوئون والمناهضون للحركة الإصلاحية الجزائرية»[14].

لم يكن ما أثاره الشــيخ ابن باديس في هذه الفقرة بعيدًا تمامًا عن إشكالية

(13) يؤكد هــذه الحقيقة، أي حقيقة التماس الإصــلاح العام من الدين، الشــيخ محمد الأمين العمودي: «نحن، بلا ريب ولا خلاف أمة دينية قبل كل شــيء، وما سبب انحطاطنا وتقهقرنا إلا انحرافنا عن الدين الصحيح ومخالفتنا لتعاليمه الصحيحة والإعراض عــن قواعده الصحيحة». الإصلاح، العدد 14 (25 أيلول/ سبتمبر 1930).

(14) جاء هذا الكلام للشيخ ابن باديس في ســياق تعقيبه على رسالة الاحتجاج التي تقدمت بها الجمعية الفرنســية الإســلامية ضد الإدارة الفرنســية التي حاكت خيوط جريمة اغتيال الشيخ ابن دالي، وسجلت الجريمة بشخص الطيب العقبي. AOM, 4I 13.

الدين والدولة التي لازمت النهضة العربية الحديثة، واستدعت بالتالي ضرورة البحث في الدين وفي الدولة أيضًا؛ فقد تطلب الأمر، كما سبقت الإشارة، الاجتهاد في الدين الإسلامي والنظر في الحياة العامة من أجل الاهتداء إلى أفضل صيغ الحكم والتنظيم. ومهما يكن أمر مسألة العلمانية أو اللائكية، وسواء وجِد مسوّغ وجودها في تاريخ العالم العربي والإسلامي أو لم يوجد، فإن الأهم من ذلك كله أن النهضة والوعي بالإصلاح هما اللذان أثارهما بصورة مباشرة في مثال علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)[15]، أو بشكل غير مباشر في حالة جمال الدين الأفغاني (عداؤه المستحكم للبريطانيين ودعوته الشعوب الإسلامية إلى التخلص من الاستعمار)، والشيخ محمد عبده (علاقته باللورد كرومر)، عندما بلورا معًا مجال السياسة ومجال الدين.

إن ما يجب توكيده في هذا الشأن هو أن القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مثّلا لحظة طارئة على الوضع العربي؛ فالحداثة لم تكن من معهود العرب والمسلمين، وبالتالي أجبرتهم على توظيف جميع الموروث من تراث وتقاليد في سبيل البحث عن الاستقلال التاريخي والسياسي، بما في ذلك إصلاح الدين نفسه. وإذا كانت العبرة بالنتائج، فأهم نتيجة تمخضت عن إشكالية الدين والدولة في سؤال النهضة العربية هي بداية استقلال المفاهيم وتحديد المجالات وعدم تداخل الاختصاصات، والتعامل بمنطق الحداثة الذي يمنح جميع الأفكار ويعطيها قدرًا من الاكتفاء الذاتي لكي تمارس فعلها وأثرها في المجتمع، فما عاد الدين وحده يصلح الأمة، بل لا بد من الاستعانة بالسياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والآداب والفنون والعمارة والتعليم أيضًا.

الحقيقة، إذا كان الحديث هنا عن الحركات الإصلاحية العربية بشكل عام، فإن الأمر يحتاج من الناحية العلمية والبحثية التي تقصد التوضيح وفهم التاريخ إلى دراسة هذه الحركات في تَعَدُّدِيتها وخصوصيتها من أجل الوقوف على نوعية مساهمة كل حركة في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية الحديثة.

---

(15) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (الجزائر: موفم للنشر، 1988).

لقد تنوعت الجغرافيا العربية، وتنوع التاريخ، وتنوع نتيجة ذلك التعاطي مع معطيات الحداثة. ولحظة القرن العشرين كانت لحظة التطلع إلى الاستقلال في جميع المجالات، وبالتالي انخرط الجميع - بهذا القدر أو ذاك - في الحياة العامة الحديثة. وكانت ميزة الإصلاح الحديث أنه لم يقتصر على المذهبية الدينية، أو إعادة إنتاج الخطاب الكلامي أو الفقهي، بل تناول عمومًا أفكارًا كبرى وردت في شكل مشاريع شاملة لمناحي الحياة، واستقطب أو استبطن الإصلاح اللحظة الحديثة بجميع توتراتها ونزاعاتها. وكان المشروع الكبير الذي يحوي جميع هذه الحقائق الحديثة هو الدولة التي تستدعي عند التفكير فيها ضرورة البحث عن المؤسسات الدستورية والقانونية والأجهزة الإدارية والاجتماعية والاقتصادية. وفي هذا الصدد يرى الباحث الجزائري محمد حسين بن خيرة أن الحركات الإصلاحية انطلقت منذ البداية حاملة تصورًا عن الدولة في برامجها ومشاريعها، ومن ثم لا يجدي طرح سؤال بناء الدولة بمنأى عن صلته برجال الإصلاح الذين أسسوها[16]. فالدولة هي إذًا الشرط الأساس من أجل إنجاز أي محاولة من محاولات النهوض الحديثة. وقد كان مشروع الدولة ماثلًا في وعي النخبة الأولى[17] التي عمدت إلى إصلاح الوضعين المادي والمعنوي واستعادة الذات السليبة بفعل عصور التخلف والتأخر وتحديات مرحلة المد الاستعماري والإمبريالي الذي عاصر الرأسمالية

---

(16) Mohamed Benkheira, "Un Mouvement de rénovation: L'Islah," *Autrement*, no. 95 (1987), p. 160.

(17) من بواكير الأعمال الفكرية والاجتماعية التي ظهرت في القرن التاسع عشر كتاب رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس، تقديم الصغير بن عمار، 3 ج (الجزائر: موفم للنشر، 1991). وهو رسالة علمية تخرج بها صاحبها عام 1831. وكذلك مؤلفات لاحقة: مباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية (1869)، وكتاب المرشد الأمين في تربية البنات والبنين (1873). ويمكن العودة أيضًا إلى النصوص القانونية والسياسية والفكرية التي ترجمها، خاصة ترجمته كتاب روح الشرائع لمنتسكيو، وهو مجموعة من النصوص والتحليلات القانونية والدستورية والسياسية لتاريخ الدولة الحديثة؛ فقد وجد الطهطاوي أن ميثاق/ charte نابليون (الشرطة بحسب ترجمة الطهطاوي) يتفق مع الشريعة الإسلامية. ولكتاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز عنوان آخر أكثر دلالة سياسية، كما ورد، في خطبة الكتاب الديوان النفيس، بإيوان باريس. انظر الأعمال الكاملة لمحمد عمارة.

المتنامية. ويذكر الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي أن أول برنامج شامل وافق عليه محمد علي ليكون روزنامة البعثة العلمية إلى باريس - وكان البرنامج من إعداد جومير - احتوى على النقاط الآتية:

- الدلالة على تقدم الحِرف والصنائع اللازمة لمصر من أوَّلِها إلى آخرها.

- تجارة أهالي أوروبا وآسيا وأفريقيا، ومقابلة الأقيسة والمكاييل والموازين المختلفة باختلاف البلاد المستعملة فيها.

- ذكر أمور الزراعة، أو ما تهتم به الدولة في مملكة مصر الطيبة التراب والزراعة الكثيرة الفروع المهمة، فمن ذلك علم توفير المصاريف الخلائية.

- علم الطبيعة والعلوم الرياضية والكهرباء والحرارة والحوادث السماوية.

- علم توفير المصاريف وسياسة الدولة وتنبهات علم أحوال الممالك والدول، وعلى سبب ثروتها وغناء أهلها، وإدارة الملكية، والأصول العامة المستعملة أساسًا لسياسات الإفرنج، وهي الحقوق العقلية والقانونية والحقوق البشرية، أي الحقوق التي للدول بعضها على بعض.

- سياسة الصحة العامة والخاصة.

- تعليمات مختلفة من مسائل أدبية وفلسفية ولغات وعلوم، مثل الفصاحة والحديث عن المكاتب والمدارس.

- أخبار التجارة والسفن البحرية، وإقامة العربات العامة، وتحسين الطرق والترع والخلجان والقناطر المعلقة، فضلًا عن التلغراف والخراطات (خرائط) الجغرافية[18].

وغني عن البيان أن هذه البنود التي وردت في البرنامج الإصلاحي الشامل لا تختلف عن مظاهر الحياة العمرانية والدستورية والاقتصادية الحديثة.

---

(18) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص 401-404.

كانت الحداثة في تعبيراتها الغربية عبارة عن تحرير المجالات واكتشاف الجغرافيا ومحاولة توكيد حقائق التاريخ وانعكاساتها على الإنسان والمجتمع والدولة. وهذا ما لم يتسنَّ للعالم العربي أن يكتشفه لانعدام التجربة التاريخية التي مرت بها أوروبا؛ فقد استمر التخلف العربي نحو ستة قرون، لذا احتاجت في العصر الحديث إلى تجشّم عناء فكري كبير من أجل تخطّي هذه «العطالة الحضارية الكبرى» في تاريخ الإسلام والعرب. وهكذا صارت النهضة العربية الحديثة تستدعي ضرورة تأسيس الدولة كأفضل وسيلة لاختزال تاريخ التخلف واللحاق بالركب الحضاري الحديث. ولعل بداية البدايات كانت التّخلص من الاستعمار الذي كان يعني إعاقة الشعوب العربية من الوصول إلى صيغة الدولة الحديثة كأفضل حل لمسألة التخلف والتأخر[19].

يجب ألا نغفل حقيقة مسألة التقدم التي طرحتها الحركة الإصلاحية الجزائرية والحركات الإصلاحية السابقة والتالية لها، فهي تتضمن في جانب آخر ضرورة البحث عن سبب التخلف. وبالنسبة إلى الإصلاحية الجزائرية، فإنها لم تتردد في إرجاع سبب التخلف إلى غياب التعليم والتربية العامة،

(19) يفيد التقرير CAOM, 41/174، أن الحركة الإصلاحية استفادت من الوضع الجديد الذي خلّفته فرنسا في الجزائر طوال مئة عام: «وهكذا، فإن التقدم الذي أدخلته وحققته فرنسا بفضل السلام والأمن في هذا القسم من ربوع أفريقيا الشمالية، ساهم في نسف البنى السياسية والإقطاعية العتيقة. فلم يكن التطور السريع لطرق المواصلات والاتصالات الفضل في شحن البضائع ونقل الأشخاص فحسب، بل ساهم بقدر كبير في انتشار الأفكار وامتدادها الواسع، وما رافقها من تداعيات على مستوى تزايد العمران، وعلى صعيد النتائج الاجتماعية» (ص5). أما صلة مطالب العلماء بسيرورة الاستقلال والبحث عن النظام الذي يكفل لهم تسيير شؤونهم العامة، فيشدد بشأنها تقرير آخر لمصالح الأمن الولائي بالفقرات التالية: «إن مطالب العلماء لا تلبث أن تتشدد وتتطرف. فمن جملة مطالبهم الاستقلال المطلق للشأن الإسلامي عن الدولة، تعليم اللغة العربية والقضاء الإسلامي (...)، وهم يستلهمون ذلك، في ما يبدو، من تصوّرهم للدولة الثيوقراطية التي مازال الغموض يكتنفها. (...) فهذا التنظيم الذي كان في نشأته الأولى تنظيمًا دينيًا، صار له اليوم (1954) دور مهم في الحياة السياسية. (...) وبناء عليه فإن القادة العلماء يشترطون في الدولة التي يحلمون بها أن تكون لهم السيادة في ثلاثة مجالات: شؤون العبادات، التعليم والعدالة/ القضاء الإسلامي. (...) فالعلماء لا يمثلون مطلقًا حزبًا جماهيريًا، بل يشكلون قيادة أركان من دون جيش». Le Commissaire principal, chef de la circonscription de police d'Etat de Maison Carré, 31 Décembre 1954. CAOM, 21/44, p. 14.

وسعت منذ البداية إلى فتح المدارس وتأسيس الأندية وإلقاء المحاضرات العامة في المساجد والجمعيات، والإلحاح في مطالبة الحكومة العامة بتوفير التعليم للأهالي كحق عام. فشرط التعليم شرط لا بد منه للتّحلي بالمواطنة والتّمتع بالحياة الحديثة[20]. وهكذا، كانت الدولة ماثلة في ذهن المصلحين وهم يرومون الوصول إلى «وضعية المواطن». فالدولة، لا غيرها، تستطيع تحقيق التعليم العام القادر على توحيد الفهم بحقائق المجتمع الحديث[21].

بناء على ذلك، فإن مسألة التقدم والتأخر، كإشكالية طرحتها الإصلاحية العربية، تنمّ في العمق عن الحاجة إلى الدولة، مستقلة أكانت أم ملتمَسة من المستعمر[22]، كما هو الوضع في الجزائر: فلم تتوانَ جمعية العلماء عن المطالبة

---

(20) عبد الحميد بن باديس: «عمل النواب والجمعيات، في سبيل تعليم الإسلام ولغة الإسلام،» البصائر (17 حزيران/ يونيو 1938)؛ «تعطيل التعليم والتنكيل بالمعلمين، ماذا يراد بالقرآن في هذه الديار،» البصائر (24 حزيران/ يونيو 1938)، و«في سبيل التعليم الإسلامي، المسألة مسألة أمة كلها وليس مسألة جمعية العلماء وحدها،» البصائر (1 تموز/ يوليو 1938).

(21) عن أثر التعليم واللغة العربية في بلورة الوعي بمؤسسة الدولة التي يعزى إليها تنظيم التعليم العام، انظر الدراسة المهمة التي قدمها شافاران، المسؤول الرئيس للبلدية المختلطة «فور ناسيونال»، ضمن سلسلة البحوث الدورية عن تطور البلدان الإسلامية: «Influence de l'Orient sur la presse de langue arabe en Algérie: Tendances et programme des Oulémas,» Exposé présenté par M. Chavarin, administrateur principal de la commune mixte de Fort-national, au cours de cycle d'études sur l'évolution des pays musulmans (Mai 1936), CAOM, 41/12.

في هذه الدراسة الموجهة إلى إطارات الإدارة الفرنسية، والتي ترمي في الأصل إلى الحذر من النشاط التخريبي الذي تضطلع به جمعية العلماء المسلمين، توكيد حقيقة الإصلاح العام الذي طاول ربوع العالم العربي والإسلامي، واستطاع أن يوفر الأرضية الضرورية لمؤسسة الدولة المدنية الحديثة، على الرغم من أنه لم يفصح عنها صراحة. فقد كان لتعليم اللغة العربية فرصة تاريخية لبناء الوعي بقيمة الدولة الوطنية، حيث شكّلت قوام النظام الأساس الذي سوف يشيَّد عليه كل عمل أو نشاط عام بمدلوله السياسي والقانوني. ويستشهد المحاضر بفقرات من مثال الزعيم العربي عبد الرحمن عزام، بعنوان «العرب: شعب المستقبل»، جاء فيه: «إن الوحدة العربية، حقيقة راهنة وواقع تاريخي، والذين يناضلون من أجلها ويدعون إليها هم أبعد الناس عن الوهم وأقربهم إلى العلم الحديث». ويمكن العودة أيضًا، لإبراز القيمة الاعتبارية للغة العربية كلغة تداول ومقوّمة للنهضة العربية العامة، إلى: Jean Lecerf, «La Littérature arabe moderne et l'enseignement de l'arabe en Syrie,» *La Revue Africaine*, vol. 72 (1931).

(22) بهذا المعنى، يرى علي أومليل أن صلة المصلحين العرب بالدولة الوطنية لم تدل على تَمَثّل نظرية الدولة، بل كان وجودًا ضاغطًا عليهم: «إذا استعرضنا موقف المفكرين المسلمين، منذ أواخر القرن الثامن عشر، ووجدنا منهم دعاة متحمسين لاقتباس هذا التنظيم أو ذاك من تنظيمات الدولة =

بأسباب التقدم من الحكومة العامة، وخصوصًا الحق في التعليم الذي لم يكن في السابق، حتى القرن التاسع عشر، يحتاج إلى تدبير الدولة، إذ كان قائمًا في الكتاتيب والمساجد والزوايا... إلخ. لكن مع تطور الدولة الحديثة التي قامت على إلزامية التعليم، صار التعليم وسيلة لتوحيد الخطاب العام والفهم المشترك للمواطنين، كما كان وسيلة للترقية الاجتماعية والمهنية.

ثالثًا: الحركة الإصلاحية الجزائرية ومقتضى الحداثة الفرنسية

ظهرت الحركة الإصلاحية الجزائرية في سياق التطور العام الذي انتاب الرأسمالية والدولة الحديثة. كما أن الحركة الإصلاحية عبّرت من ناحية أخرى عن التجاوب العام لما كان يجري في المشرق العربي من الدعوة إلى التقدم[23] والإصلاح الديني. وكانت فكرة التطور والتقدم من المضامين التي حملتها الحركات الإصلاحية في العالمين العربي والإسلامي، وسعت منذ البداية إلى التخلص من معوّقاته وحوائله، أي الاستعمار الأوروبي والوجود العثماني. فبالنسبة إلى التطور الذي دعت إليه الحركات الوطنية والإصلاحية في سياق الاستعمار يمكن أن نذكر على سبيل المثال أقطار المغرب العربي: تونس والجزائر والمغرب الأقصى، حيث كان المصلحون فيها يدعون إلى اقتفاء

= الحديثة، فإن موقفهم الفكري كان تحت تأثير ظرفية معيّنة هي وجود قوى أجنبية ضاغطة لفرض هذه التنظيمات نفسها لمصلحتها»، انظر: أومليل، ص 82. ويضيف في موضع آخر (ص 83): «في عصر الإسلام الحديث، وإذا استثنينا هذه الحركات الإصلاحية الدينية التي ترعرعت خارج المناطق الحضرية، كالوهابية، والمهدية، والسنوسية، فإن اقتباس تنظيمات الغرب، أو على الأقل ما عسى أن يكون مصدر قوّته المادية، صار دعوة مألوفة عند دعاة الإصلاح، أقرّوا بالاقتباس أو برّروه بتبريرات مختلفة. فوراء قوة الغرب تنظيم معيّن للدولة: أصبحت هذه حقيقة عند مفكري الإصلاح المسلمين. إن سر تفوّق الغرب يرجع في نظره أساسًا إلى نظام الدولة فيه. وبالمقابل، فإن تخلف بلدانهم، والشرق عمومًا، يعود إلى تخلف نظامه السياسي»، انظر: المصدر نفسه.

(23) انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981). وعن صلة الفكر الإسلامي الحديث بالدولة، يمكن العودة إلى: فهمي جدعان: «نظريات الدولة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر،» في: الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: دار الساقي، 1997)، ص 129-182.

أثر النموذج الفرنسي في التطور (فرنسا المتروبول)، وخطاب الأحرار فيها المعادي للاحتلال والاستغلال الذي يعطل آليات التطور والرقي بالمجتمعات الأهلية[24]. أما في ما يتعلق بالتطور الإصلاحي الرافض للوجود العثماني، فيمكن أن نذكر إقليم الشام، سورية الكبرى، حيث تلازمت عند نخبتها الإصلاحية فكرة التقدم والقومية العربية والانسلاخ عن الخلافة العثمانية[25].

في جميع الأحوال، وعلى الرغم من خصوصيات السياق التاريخي الذي ميّز بين الدعوة إلى التقدم في المشرق العربي وفي المغرب العربي، فإن الهاجس الذي سكن دعوة التقدم والتطور هو البحث عن الإطار السياسي الأكثر ملاءمة والذي يمكّن من التعبير والإفصاح عن مقومات الذات الأساسية. ولا ننسى أبدًا أن الحداثة، بما تحمله من قيم ومثل وأفكار جديدة، هي أيضًا منهج وطريقة لكشف مقوّمات الذات الأصيلة التي تنتظر أفضل الفرص

---

(24) عن الإسلام والإصلاح وعلاقتهما بالنظام السياسي الحديث، انظر: Hassan Sayed Suliman, *Les Fondements idéologiques du pouvoir politique au Maghreb: Essai d'explication et de théorie générale sur le rôle de l'Islam et du réformisme musulman dans l'idéologie politique maghrébine*, sous la direction de R. Mantran, 2 vols. (Aix-en-Provence; Marseille: Université Paul Cézanne, 1976).

وعن الموضوع نفسه في صلته بالجزائر، انظر: Chirane Abdelhamid, «Les Formes et les forces créatrices de l'Islam contemporain en Algérie: 1900-1954» (Thèse d'Etat, Sciences sociales, sous la direction de Jacques Berque et André Miquel, Université René Descartes, Paris, 1984).

(25) كانت النهضة الإصلاحية في المشرق العربي شاملة جميع مناحي الحياة، وتولّاها إصلاحيون، كل في مجاله؛ فالدعوة إلى الإصلاح الديني عكف عليها الشيخ محمد عبده، في مجموعة من مؤلفاته ومواقفه، انظر على سبيل المثال، رسالة التوحيد، الإسلام والمدنية، وانظر زيارته إلى الجزائر عام 1903 وصداها لدى علماء الجزائر وأعيانها في: Rachid Benchaneb, «Le Séjour du šayḫ 'Abduh en Algérie (1903),» *Studia Islamica*, no. 53 (1981), pp. 121-135.

بينما الدعوة إلى إصلاح حال السياسة والخروج على الحكم العثماني تولاها الشيخ عبد الرحمن الكواكبي، في كتابيه المعروفين: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، حيث عرف مظاهر الاستبداد وأنواعه وآثاره السلبية، ودعا إلى التخلص منه، وأم القرى، حيث دعا فيه إلى الوحدة العربية كأفضل سبيل للتكامل بين الأقطار العربية. وأما بخصوص الدعوة الإصلاحية التي تناولت المسألة الاجتماعية، فيمكن أن ننوه بما قام به السيد قاسم أمين من أجل المرأة العربية المسلمة في كتابيه تحرير المرأة والمرأة الجديدة. هذا فضلًا عن عشرات الشخصيات الإصلاحية ومؤلفاتهم التي تدل كلها في نهاية التحليل التاريخي على أن الإصلاح هو ضد الفساد، ولا يكفّ عن البحث عن آليات التجديد والتطور والنأي بنفسه عن الثورة والفوضى والطفرة.

والمناسبات لكي تتشكل مع مقتضيات وإمكانات وفضاءات جديدة. أما الإصلاح المستخلص من التجربة التاريخية، وكما تضمنته فلسفته منذ البداية، فهو اتّباع طريقة التدرج في معالجة الأوضاع الفاسدة وحل المشكلات القائمة. وبهذا المعنى، لا يعيد الإصلاح النظر في كل ما هو قائم على الرغم من شمولية رؤيته لحال الأمة؛ فهو يأبى الثورة والطفرة لأن من الممكن أن تفضيا إلى حالة من الانفلات العام وعدم السيطرة على الأوضاع. وكل ما ظهر من حوادث ووقائع «ثورية» ليس بحال طفرات، بل تعبير في نهاية المطاف عن آخر مراحل الإصلاح والتغيير الذي يجب أن تنتهي إليه الأوضاع الفاسدة: «فتركيا الحاضرة، لم تطفر مثلًا، إلا لأنها قد تطورت في الباطن مدة طويلة، عرفت فيها أساليب الشرق من حكم مطلق وإذلال للمرأة وتواكل وعدم الإيمان بالعلوم الحديثة، أشياء قد مضى زمانها وحق عليها الموت، فظهرت لنا بهذا الانقلاب الأخير[26]، نتوهم منه أنه طفرة والحقيقة أنه تطور»[27]. فقد رافق الدعوة الإصلاحية الجزائرية، في نشأتها الأولى، البحث عن الاجتهاد في الدين، والتطلع إلى الانخراط في الحياة السياسية والاجتماعية. ومثّل هذا التلازم بين الإصلاح الديني والفعل السياسي ميزة جوهرية في «الإصلاحية الجزائرية»[28]. وكتب الشيخ عبد الحميد بن باديس ما يفيد صراحة هذا الخط الثابت في فلسفة الحركة الإصلاحية ومنهجها: «رسمنا لأنفسنا خطة بيّناها في جريدتنا المتحجّبة (المنتقد)، كتبناها بإخلاص وصراحة مبيّنين ما نرمي إليه من الإصلاح والرقي والتهذيب في كنف فرنسا الديمقراطية وبمساعدتها، تلك هي خطتنا التي لا نرى أفضل منها، ولا يمكننا أن نحيد قيد شبر عنها (...)، عجبنا أن تعطل جريدة

(26) إشارة إلى إعلان كمال أتاتورك الجمهورية في تركيا ونهاية الخلافة العثمانية، وبالتالي نهاية الوصاية السياسية والدينية على الأقاليم العربية.

(27) المنصور (اسم مستعار)، «التطور والطفرة،» الشهاب، العدد 1 (12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1925).

(28) يمكن اشتقاق لفظة «الإصلاحية» وصوغها من مفهوم الإصلاح، كما نقول «الوطنية» من الوطن، ونعني بذلك النزعة الإصلاحية أو النزعة الوطنية. وتطلق كلمة «الإصلاحية» على التيار الذي قاد حركة الإصلاح الديني في العالم العربي والإسلامي في مطلع القرن العشرين وحتى الحرب العالمية الثانية. انظر استخدام مصطلح «الإصلاحية»، في: أومليل، الإصلاحية العربية.

تنادي بمساعدة فرنسا الديمقراطية (...) هذه هي جريدتنا الشهاب اليوم التي سنخدم بها ما هو خير ونافع للأمة الجزائرية وحكومتها الفرنساوية. ورجاؤنا من الأمة الجزائرية أن تستمع القول وتتبع أحسنه من جميع الكاتبين، ورجاؤنا من حكومتنا الفرنساوية ورجالها الأحرار أن يتحققوا إخلاصنا كجزائريين، برهنوا في جميع المواقف على حسن نواياهم نحو الوطن الأم، وأننا لا نريد إلا أن نعيش مع جميع أبناء فرنسا في حرية وأخوة ومساواة[29]، متحابين متعاونين على ما فيه سعادة الجميع»[30].

في هذه الافتتاحية من العدد الأول الذي وقّعته نخبة من كتّاب جريدة الشهاب[31]، وهي عماد الحركة الإصلاحية في منتصف العشرينيات من القرن العشرين، وردت جملة من الكلمات والمعاني التي تعبّر عن مرامي الإصلاح وما ترومه في المجال السياسي، أي الحياة العامة؛ فقد أوضحت الفقرة أن ما تسعى إليه الحركة الإصلاحية هو التقدم والرقي وتهذيب المجتمع في

---

(29) الشعار المثلث للثورة الفرنسية الذي كانت تؤمن به النخبة الإصلاحية والنخبة الوطنية.

(30) الشهاب، العدد 1 (12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1925). أما ما جاء في جريدة المنتقد التي أحال إليها الشيخ ابن باديس في العدد الأول، فكان البيان الفكري والأيديولوجي للحركة الإصلاحية بصورة عامة: «نحن قوم مسلمون جزائريون، في نطاق المستعمرات الجمهورية الفرنساوية. فلأننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كمال إنساني وتحرص على الأخوة والسلام بين البشر. وفي المحافظة على التقاليد والمحافظة على أهم مقومات قوميتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا لأننا نعلم أنه لا يقدر الناس أن يعيشوا بلا دين، وأن الدين له مكانة عظيمة لا يستهان بها، وأن الحكومة التي تتجاهل دين شعب تسيء في سياسته، وتجلب عليه وعليها الأضرار والأتعاب، بل ربما حصلت لها هزاهز وفتن، كما أصاب حكومة هوريو في العهد القريب»، (عبد الحميد بن باديس). المنتقد، 2 تموز/ يوليو 1925.

(31) يرى الباحث الجزائري علي مرّاد أن بداية الإصلاحية في الجزائر اقترنت بتأسيس جريدة الشهاب عام 1925. وقد تحلقت حول الجريدة كوكبة من الكتّاب والعلماء توسّموا المنهج الإصلاحي لحركة التغيير والتهذيب والتقدم: «نشأت الحركة الإصلاحية، بداية من دعوة الشيخ ابن باديس، ثم تحولت في غضون عقد من الزمن إلى حزب ديني حقيقي يحمل طموحات اجتماعية وسياسية واضحة تمامًا، وقام بإعداد برنامج عمل محكم وجهاز فعّال لنشر دعوته. واستطاع في نهاية المطاف أن يفرض نفسه على كل البلد، ومنها الإدارة الفرنسية، كحركة حيوية ظافرة». انظر: Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris; La Haye: Mouton et Cie, 1967), pp. 9-10.

كنف فرنسا الديمقراطية، مع الحيطة التامة التي تقتضي مراعاة قوانين الدولة الفرنسية وضوابطها[32]. كما أن الفقرة تحرص على وصف الدولة التي تتعامل معها بأنها الدولة الديمقراطية، أي إن الأمر يتطلب الوعي بحقيقة الديمقراطية ومبادئ الجمهورية والسياسة والمجال العام وحقوق الإنسان والحريات، فكلها يمثل المنسوب الأدنى الذي يجب عدم النزول دونه من أجل تحقيق المطالب السياسية والاجتماعية.

إذا كانت النخبة الإصلاحية استأنست في نفسها القدرة على مباشرة الإصلاح في مدلولاته العامة، فإنها التمست في الوقت ذاته مساعدة فرنسا الديمقراطية (فرنسا المتروبول وأنصار الحرية والعدالة والمساواة بين المسلمين الجزائريين والفرنسيين) لكي تشغل الحيّز العام، وتنخرط في العمل السياسي الذي يفصح عن الذات الجزائرية في جميع أبعادها وخصوصيتها[33]. فمضمار السياسة أو المجال العام كان غريبًا آنذاك عن الأهالي ورجال الإصلاح المتأثرين بالثقافة التقليدية العربية والإسلامية، على الرغم من الوعي بقيمة مظاهر العصر الحديث وإمكانية الاستفادة منها، ومنها الدولة المدنية. ولعلّ هذا ما يُستخلص من نوعية المعاملة التي تلقّاها المصلحون من الإدارة الجزائرية (أجهزة الدولة الفرنسية في الجزائر)، عندما قامت بتعطيل جريدة المنتقد، لسان حال نخبة الإصلاح الديني في الجزائر؛ فقد كان أول أسباب المصادرة هو اللغة التي كانت الجريدة تنشر بها مقالاتها، أي اللغة العربية التي تُعَدّ القاسم الجوهري المُعَبِّر عن الذات الجزائرية، وسعى المصلحون إلى بلورتها وسيلة إعلامية من أجل تعميم الوعي بقيمة اللغة في التخاطب العصري على سائر

(32) هذا ما تؤكده أيضًا الرسالة المفتوحة التي تقدمت بها إدارة الشهاب إلى وزارة الداخلية تستغرب فيه توقيف جريدة المنتقد: «نبدي لحضرتكم أسفنا على توقيف جريدتنا «المنتقد» التي كانت في نظرنا إلا خادمة للمصلحة العامة على المبادئ الفرنساوية الحرة، والتي ما أسسناها إلا بنوايا حسنة ومقاصد سليمة لخدمة الأمة الجزائرية بمساعدة فرنسا الديمقراطية». عبد الحميد بن باديس، «رسالة إلى جناب الوالي العام،» الشهاب، العدد 2 (19 تشرين الثاني / نوفمبر 1925).

(33) عبد الحميد بن باديس، «بيننا وبين الإدارة، نريد المعاونة ولا نريد المعارضة،» البصائر (27 أيار/ مايو 1938).

الجزائريين، بينما رأت الإدارة الفرنسية لغة الجريدة وسيلة لإمكانية توسيع الهوة بين الفرنسيين والأهالي نحو الانفصام التام[34].

رابعًا: الحركة الإصلاحية والشعور بالوطن الجديد

لم تتوقف التجربة الإصلاحية عند حد معين ولا اقتصرت على مجال خاص، بل امتدت إلى قطاع واسع في المجتمع والسياسة، كما أنها كانت في حراك دائم لا يتوقف، لأن الأصل فيها حركة تتغذى من الصراع والحوار والتواصل مع المفاهيم والمعاني الجديدة، والتطلع المستمر إلى تحقيق المشاريع والبرامج والأفكار التي تقتضيها الأمة[35]. ويلخّص الشيخ ابن باديس تجربة عشرة أعوام من النشاط الإصلاحي، ويركز خاصة على تَغَيّر مفهوم الوطن «أعلن الشهاب من أول يوم [والمنتقد من قبله][36] أن الوطن قبل كل شيء. وكانت هذه اللفظة يومئذ تجري على لسان أحد بمعناها الطبيعي الاجتماعي العام، لجهل أكثر الأمة بمعناها هذا وعدم الشعور به، ولخوف أقلّها من التصريح به. أما اليوم (1938)، فقد شعرت الأمة بذاتها وعرفت هذه القطعة من الأرض التي خلقها الله منها ما منحها لها، وأنها هي ربّتها وصاحبة الحق الشرعي والطبيعي فيها، سواء اعترف لها به أو جحده من جحد.

---

(34) انظر أيضًا محاضرة الإدارة الفرنسية للغة العربية في القرارات التي اتخذتها عام 1936، الطيب العقبي، «ثلاثة قرارات أصدرها م. ميشال في أسبوع واحد،» البصائر (7 آب/ أغسطس 1936).

(35) جاء الإصلاحيون في الجزائر في سياق محلي يتسم بالقوقعة وحالة الانكفاء التي عاشها الإسلام في أبرز مظاهره: نظم الطرق والزوايا التي رعتها الإدارة الاستعمارية كإسلام جزائري (Islam algérien) رسمي، قصرته على جملة من المراسم والشعائر والتقاليد الموسمية، بعيدًا عن نبض الحياة العامة. وبناء عليه فالحركة الإصلاحية، كما يرى في هذا الصدد الباحث الفرنسي جان كلود فاتان: «ارتبطت منذ البداية بالتحولات والتغيرات التي طرأت على المجتمع الإسلامي الذي بقيت 'عقيدته قوية'، إلا أنها لم تكن تسعفه بالوسائل الضرورية، من أجل إعادة الاعتبار إلى نفسه حيال النظام الاستعماري، ومن ثم، فمن شأن أي محاولة للانطواء على الذات أن تضعف العقيدة الإسلامية وتجعلها جامدة؛ فقد كانت أزمة المجتمع الجزائري المتشبث بقيمه الدينية فقط تعبر عن حالة الاختناق».
Jean - Claude Vatin, *L'Algérie politique, histoire et société*, [Paris]: presses de la fondation française des sciences politiques, 1983, p. 187.

(36) كان الشعار الرسمي لجريدة المنتقد: الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء.

وأصبحت كلمة (الوطــن) إذا رنت في الآذان حركت أوتــار القلوب، وهزت النفوس هزًا»[37].

أولى الشيخ ابن باديس في هذه الفقرة قدرًا كبيرًا من الاعتبار للشعور النفسي بقيمة الوطن، لأنه يعبّر عن حالة تربط الإنســان الجزائري بالأرض، وهي الصفة التي تقتضيها الحياة السياسية الحديثة، حتى وإن لم تكن الكلمات صريحة ودالة لغياب القاموس السياسي العربي لدى النخبة الأهلية. إلا أن الشعور بقيمة الوطن موجود وواضح في كلام الشيخ ابن باديس الذي أكد أن تاريخ التجربة الإصلاحية يضيف مزيدًا من المعاني والمفاهيم والقيم والأفكار الجديدة التي ترســخ حياة الإنســان الجزائري في الوطن. ففي غضون ثلاثة عشــر عامًا زاد رصيد التجربة الإصلاحية بمعاني الوطن والأمة، على الرغم من الحظر السياسي المفروض على الحركة الإصلاحية والوطنية من التعاطي مع الشأن العام.

ارتقى الوطن الجزائري، فــي التجربة الإصلاحية، إلــى المكانة الطبيعية والمعهود الاجتماعي، وصار يلح على الســلوك الحضــاري الملائم من أفراد الوطن/ الأمة. فالحالة كانت موجودة في وعي المصلحين[38]، كما كانت لدى الفاعلين والقوى الأهلية الأخرى. لكن ما يبقى الحائل الكبير في ســبيل بلورة الفكرة ونقلها إلى الحيز العام مسألة تتعلق بالدولة الفرنسية التي تناقض نفسها عندما تنبري للأهالي وتحرمهم المشــاركةَ في إدارة الشأن العام وتسييره، وهي حقيقة لا يوارب فيها ابن باديس: «إنه (الشهاب) يعمل لسعادة الأمة الجزائرية، بمســاعدة فرنســا الديمقراطية. فصوّر بكلمته هذه الحقيقــة الواقعة عارية من براقش الخيال وحجــب التلبس والتضليل. فَوَضَع الأمــة الجزائرية بإزاء الأمة الفرنســية، إذ كل منهما لها ذاتيتها ومقوماتها وميزاتها القلبية والعقلية والنفسية والتاريخية التي يستحيل أن تندمج في أمة أخرى، وضعها بإزائها على أنها تابعة لها مرتبطة بها محتاجة إلى مساعدتها»[39].

---

(37) الشهاب (آذار/ مارس 1938).

(38) مبارك الميلي، «جمعية العلماء والوطنية،» البصائر (30 نيسان/ أبريل 1937).

(39) المصدر نفسه.

تحدّث الشيخ ابن باديس باسم الأمة الجزائرية، على الرغم من أنه كان لا يزال في بداية انطلاقته ليحتل موقعه في الحياة السياسية العامة، فسمح لنفسه الدفاع عن حقوق وحريات ومصالح، أو تحقيق مقتضيات المشروع الإصلاحي في جوانبه الدينية والاجتماعية. وما سوّغ له إبداء رأيه باسم الأمة هما مقوّما اللغة العربية والدين الإسلامي، فقد آلى على نفسه أن يعمل على إصلاحهما كأفضل طريقة للتقدم في إطار الدولة الفرنسية الديمقراطية القائمة على مبادئ الجمهورية. فما كان ينقص الأهالي لكي يرتقوا إلى مصاف الجزائريين ممن يتمتعون بحقوق المواطَنة، خاصة بعد مشاركتهم في الدفاع عن الوطن الأم/ فرنسا، إلا ما أشار إليه ابن باديس في هذه الفقرة: «إنها (الأمة الجزائرية) ضحت لأجل مصلحة فرنسا المحضة كل عزيز، وبذلت الأنفس والأموال في سبيل الدفاع عن كيان هذه الدولة واستماتت في مواقف الذب عن شرف فرنسا بصورة ربما لا يوجد لها نظير حتى عند الفرنسيين أنفسهم، حتى أنها كانت منذ شاءت الأقدار أن ترتبط بهذه الدولة المحافظة على جانب الهدوء والسكينة والإخلاص حتى اليوم، بل كانت لها العضد المتين الذي لا يعتريه فشل»[40].

الوجه الآخر الذي حدد مضمون الحركة الإصلاحية عمومًا، والجزائرية

(40) عبد الحميد بن باديس، «تصريحات جناب الوالي العام،» الشهاب، العدد 5 (10 كانون الأول/ ديسمبر 1925). ونعتقد أن هذه الفقرة المقتبسة عن كلام الشيخ ابن باديس، وهي تحيل عن وعي كامل إلى السلطة الفرنسية ومؤسساتها القانونية والإدارية لتحقيق المشروع الإصلاحي في الجزائر، أي إنه يؤكد حقيقة التلازم بين مؤسسات الجمهورية الفرنسية، الحداثة وما تطمح إليه الحركة الإصلاحية في برامجها الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية. وهذا خلاف ما ذهب إليه علي أومليل من أن الإصلاح قام على منطلق إسلامي، ولا يحيل إلى خارج الإسلام. وهذا ما يوضحه في هذه الفقرة: «الإصلاح بهذا المعنى (الذي يقوم على الاعتقاد بأن هناك خللًا داخليًا أصاب مجتمعًا تغرب عن أصله، أي عن إسلامه)، ينطلق أساسًا من وعي بخلل ذاتي حل بمجتمع إسلامي، فأوجب التصحيح بمنطلق إسلامي صرف. بتعبير آخر: ما دام الاعتقاد بأن الخلل الذي أصاب المجتمع الإسلامي هو خلل داخلي ناتج عن سقوطه في التحريف (التقليد)، فإن الإصلاح الذي سيقدم سوف يقوم هو أيضًا على منطق إسلامي ذاتي، أي لا يحيل على ما هو خارج الإسلام، أي لا يقتبس من الغير شيئًا يدمجه في مشروعه للإصلاح». أومليل، الإصلاحية العربية، ص 17.

خصوصًا، هو التصدي للمؤسسة الطّرقية[41]، القائمة على التقليد وإعادة إنتاج وتيرة الحياة الاجتماعية والدينية نفسها الوافدة من عصور التخلف العربي، زمن أفول الحضارة الإسلامية. فالتوجه الذي سعت إليه جمعية العلماء هو البحث عن الإسلام الصحيح في خضم الصراع الذي خاضته ضد الطّرقية التي تناصرها الإدارة الاستعمارية من أجل تكريس «الإسلام الجزائري». فالإسلام، كما ورد في المادة الأولى من دعوة جمعية العلماء وأصولها: «هو دين الله الذي وضعه لهداية عباده، وأرسل فيه جميع رسله، وكمّله على يد نبيه محمد الذي لا نبي من بعده»[42]. ثم توضح المادة الثانية، الإسلام الصحيح: «هو دين البشرية التي تثق به». وواضح من هذه الفقرة، أن الشيخ ابن باديس واضع هذه الأصول، مناهضةً للطّرقية ورجال الدين الرسميين، يؤكد المعنى الإنساني والعالمي للدين الإسلامي الذي يأبى الاحتكار، وينفلت من قيد أي سلطة، سياسية أكانت أم معنوية.

كيف السبيل إلى فهم الإسلام بشكل صحيح؟ هذا ما تحاول بقية النصوص أن تجيب عنه. جاء في المادة الثالثة: «القرآن هو كتاب الإسلام»، وفي المادة الرابعة: «السّنة القولية والفعلية الصحيحة تفسير وبيان للقرآن الكريم»، وأضافت المادة الرابعة: «سلوك السلف الصالح، الصحابة والتابعين، أتباع التابعين تطبيق صحيح لهدى الإسلام، ثم أخيرًا فُهومُ أئمة السلف الصالح أصدق الفهوم لحقائق الإسلام ونصوص الكتاب والسّنة». ما تريد أن تؤكده هذه المواد هو الحرص على استخلاص الصحيح من مصادر الشريعة الإسلامية،

---

(41) حول مناهضة العلماء للطرقية وأعمالها، يمكن العودة إلى سلسلة من مقالات الشيخ أبي يعلى الزواوي، «نحن «الإصلاحيين»، وخصومنا،» البصائر (24 و31 كانون الثاني/ يناير 1936)، و(7 شباط/ فبراير 1936)؛ كما يمكن العودة إلى سلسلة مقالات الشيخ مبارك الميلي، «الشرك ومظاهره،» البصائر (31 كانون الثاني/ يناير 1936)؛ (7 و28 شباط/ فبراير 1936)؛ (13، 20و28 آذار/ مارس 1936)؛ (3، 10 و17 نيسان/ أبريل 1936)؛ (1 و22 أيار/ مايو 1936)؛ (5 حزيران/ يونيو1936)، و(6، 13 و27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1936).

(42) «دعوة جمعية العلماء الجزائريين وأصولها،» الشهاب، السنة 13، العدد 4 (حزيران/ يونيو 1937).

عند الفهم وعند التشريع أيضًا، وثم تكون هذه المواد لأصول الحركة الإصلاحية هي الإطار المرجعي في مسألة الإسلام والحياة الدينية والاجتماعية الحديثة. وغني عن البيان أن جمعية العلماء لا ترمي من وراء هذا التعريف قطع دابر المؤسسة الطّرقية وقادة الزوايا فحسب، بل ترمي أيضًا إلى الحسم في مسألة المنهج والرؤية اللذين تتم بهما معالجة قضايا المجتمع الجزائري. فقد كان السياق الذي وُضعت فيه نصوص الدعوة وأصولها هو إبداء عدد من الفاعلين السياسيين والاجتماعيين ومن التنظيمات والتشكيلات الأهلية وغيرها آراءهم في شأن بعض المسائل المتعلقة بالتجنس والأمة الجزائرية والمسألة الوطنية ومسألة المواطَنة والحفاظ على النظام الإسلامي في قضايا الأحوال الشخصية.

تنتقل بعد ذلك نصوص الدعوة للإشارة إلى مظاهر الطّرقية وسبل محاربتها، لأنها من صلب الفعل الإصلاحي التي انتدبت الجمعية نفسها للقيام به: البدع والاعتقاد الفاسد والشرك؛ فقد حددت المادة السابعة البدعة على النحو التالي: «هي كل ما أحدث على أنه عبادة وقربة، ولم يثبت عن النبي صلّى الله عليه وسلم، وكل بدعة ضلالة». وتضيف المادة الثانية عشرة: «التوحيد أساس الدين». أما الشرك ومظاهره فتحددهما المادة الرابعة عشرة هكذا: «اعتقاد تصرف أحد من الخلق مع الله في شيء ما شرك وضلال، ومنه اعتقاد الغوث والديوان (...) بناء القبب على القبور، ووَقدُ السّرج عليها والذّبح عندها لأجلها والاستغاثة بأهلها، ضلال من أعمال الجاهلية ومضاهاة لأعمال المشركين. فمن فعله جهلًا يُعلم، ومن أقره من ينسب إلى العلم فهو ضَال يُضل». ثم تنتهي المواد المتعلقة بالطّرقية بالمادة السادسة الواضحة الدلالة والصريحة في فحواها وتنص على أن: «الأوضاع الطّرقية بدعة، لم يعرفها السلف الصالح، ومبناها كلها على الغلو في الشيخ والتحيز لأتباع الشيخ وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ، إلى ما هنالك من استغلال وإذلال وإعانة لأهل الإذلال والاستغلال، ومن تجميد للعقول وإقالة للهمم، وقتل للشعور وغير ذلك».

تعدّ هذه الفقرة الأخيرة إفصاحًا صريحًا وغير موارب لموقف العلماء من المؤسسة الطّرقية ومكانتها في الجزائر[43]، فوضعتها نصوص الدعوة في مقابل الإســلام الصحيح. وإذا كانت دعوة العلماء دعوة ســلفية، كما تحدّد ذلك في مطلع النصوص، فمن هذا الموقع بالذات يجب العمل على ترقية الشعب نحو الإســلام الصحيح الذي يقتضي الانبراء للبدع والقائمين عليها. ولأن المرحلة التي جاءت في ســياقها نصوص الدعوة الإصلاحية مرحلة حاسمة، وكانت في نهاية الثلاثينيــات، أعرب العلماء عن موقفهم من المســألة الدينية، من الناحية التاريخية، وفي الواقع الراهن وما تتطلع إليه في المستقبل[44].

يتبيّن ممّا ســبق أن الإصلاح فلســفة شــاملة ومجردة، أي إنها تعلو على الأشــخاص ولا ترتبط بمصيرهم ارتباطًا عضويًا، فلا تزول بزوالهم، ومن هنا تثبت صدقية المشروع الإصلاحي. فالأصل فيه أنه دائمًا في طور التحقق، ولا يكفّ عن الوضــوح والإفصاح عن معانٍ جديــدة[45]، يخاطب أجيالًا متلاحقة

(43) فــي موضوع الخــلاف والاختلاف فــي المواقف والوســائل بين العلمــاء ورجال الدين المحافظين والطرقيين، خاصة البيان الذي أصدره الشــيخ عمر إسماعيل، الراعي الأول لتأسيس جمعية العلماء، قبل أن يظهر خلافه مع العلماء في إثر الاجتماع العام الثاني لجمعية العلماء المســلمين، انظر: عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، 3 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ج 1: الفترة الأولى: 1920-1936، ص 234-240.

(44) انتشــرت الســلفية كتيار ديني مناهض للطرقية ودعوة إلى تجاوزها في جميع البلدان العربية، ولم تقتصر على الجزائر. فالمغرب الأقصى، على الرغم من نظام الحماية، تجاوب أيضًا بالطريقة نفسها مع السلفية المتأتية من الوهابية، والتي تطورت إلى سلفية جديدة، كما يشرح ذلك المفكر المغربي محمد عابد الجابري: «ومن هنا لعبت الوهابية في مغرب (الأقصى) النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والنصف الأول من القرن التاسع عشر دورًا إيجابيًا، مهّد السبيل للسلفية النهضوية المشرقية، سلفية الأفغاني وعبده، لتتردد لها أصداء إيجابية وقوية في المغرب وفي أوساط الإنتليجنسيا المغربية التقليدية التي وظفتها لمحاربة الطرقية والشعوذة في أفق إصلاحي تجديدي من جهة، وتجنيد الرأي العام الشعبي ضد الاحتلال الأجنبي من جهة ثانية». محمد عابد الجابري، «تطور الإنتليجنسيا المغربية، الأصالة والتحديث في المغرب،» في: الإنتلجنسيا في المغرب العربي، مجموعة بإشراف عبد القادر جغلول (بيروت: دار الحداثة، 1984)، ص 51.

(45) تعرض القانون الأســاس لجمعية العلماء المســلمين الجزائريين لتعديلات عدة، طاولت جميعها هدف الفلســفة الإصلاحية ومضمونهــا؛ فقد جاء في المادة الرابعة من القانون التأسيســي لعام 1931: «القصد من هذه الجمعية هــو محاربة الآفات الاجتماعية، كالخمر والميســر والبطالة والجهل وكل ما يحرمه صريح الشرع وينكره العقل وتحجره القوانين الجاري بها العمل».

لتضيف إليه تجارب تاريخية جديدة. ولعل هذا ما يفسر لنا قدرة الإصلاح على التواصل مع الشخصيات التي تبنّته جيلًا عن جيل[46]. فقد سبقت الإشارة إلى أن أساس الإصلاح وماهيته هو الدين الذي يوحي بالتطور نحو مظاهر ومجالات أخرى، ومنها السياسة. فالفكرة الإصلاحية سبقت تأسيس جمعية العلماء في الجزائر، لأن الفكرة هي التي قادت مجموعة من آنسوا في نفوسهم القدرة على تجاوز المؤسسة الطّرقية وذهنيتها القبلية والجهوية والقائمة على الجمود ورتابة الحياة الدينية والاجتماعية. وأدى اتساع الحركة الإصلاحية إلى حدوث تطور في الفكر الإصلاحي أيضًا، نجم عنه ظهور خلافات واختلافات بسبب بعض المواقف الشخصية والسياسية، وهذا ما شهدته الثلاثينيات والأربعينيات؛ فقد خرج الطيب العقبي، أحد أعمدة الإصلاح، من جمعية العلماء، وبقي مصلحًا حرًا. كما خرج الشيخ محمد السعيد الزاهري من الجمعية، والتحق بحزب الشعب الجزائري من فرط حساسيته للعمل السياسي، وانسحب الشيخ محمد العاصمي، إمام ومفتي المذهب الحنفي في مدينة الجزائر، ومؤسس الجمعية الودادية لرجال الديانة الإسلامية، وهي جمعية ليست محسوبة على التيار الطّرقي، وإن كانت تستمد العون والمشروعية من الإدارة الحاكمة، على أساس فهمها أن الدين مسألة تتعلق بالدولة الفرنسية، إلى غير ذلك من الحالات التي سجلتها التجربة الإصلاحية التي تضمنت فضاء رحبًا لفهم الدين، وعلى إمكانية الخروج عن الدائرة الإصلاحية لكن دون المبدأ[47]، لأن أصل دوائر الحركة

(46) مثال ذلك، شخصية ابن باديس الذي اضطلع بدور رائد تماهت عنده الحركة الإصلاحية في الثلاثينيات من القرن العشرين، كما فرض ظلاله على الحياة الأهلية برمّتها، وصارت جمعية العلماء تُعرف باسمه. كل ذلك لم يوقف الحركة بعد وفاته، على الرغم من أعاصير الحرب العالمية الثانية وتداعياتها السلبية على الجزائر، فقد واصلت جمعية العلماء مشوارها الإصلاحي بخطى حثيثة ومحايثة لواقع المجتمع الجزائري ممثلة في شخصية محمد البشير الإبراهيمي.

(47) كانت الدائرة الإصلاحية دائمًا تتسع لمن يريد الالتحاق بها بعد الوضوح والأثر الذي تركه في حياة المسلمين؛ إذ ضمت في بداية التأسيس، قبل أن تشرع في عملها الإصلاحي، مجموعة من رجال الطرق، ومن في حكمهم. لكن بعد العام الثاني، وخاصة بعد الاجتماع العام في عام 1935، تكرس المبدأ، وصارت تستقطب أطرافًا أخرى حتى من أهل الزوايا والطرق. ولعل المثل البارز هو التحاق الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي زعيم الطريقة القادرية في الجنوب، عام 1937، =

الوطنية بصورة عامة دوائر مرنة، وتحتمل التنقل بين الدوائر في سيرورة من التوجه نحو التكامل والتلازم كما جاء في مقدمة البحث وإشكاليته.

خامسًا: الخلافة وأصول الولاية

بداية، يستبعد البحث التاريخي الموضوعي أي صلة فكرية لجمعية العلماء أو أحد مثقفيها[48] بمشروع الدولة الدينية أو أي نظام ثيوقراطي؛ فلم يكن لها منذ نشأتها أي علاقة بأي نموذج دولاني واضح، إسلاميًا أكان أم غيره، بل اقتصرت دعوتها على التجاوب قدر الإمكان، مع الواقع ومحاولة تجاوزه: من الناحية السياسية بالتماس الحقوق والحريات من السلطة الفرنسية، ومن الناحية الاجتماعية بإعادة الاعتبار إلى قيم الدين الإسلامي في مناهضته للنظم الطرقية وممارساتها. أما مسألة النظام الذي كانت تريده، فبقي متواريًا خلف أولويات أخرى أرادت الجمعية أن تحققها بقدر استطاعتها، وتتدرج إليه تباعًا، مع تطور الأوضاع في التاريخ والجغرافيا. ولعل المثل الوحيد تقريبًا، الذي يمكن أن يطلعنا على نوعية التفكير الإصلاحي في مسألة نظام الحكم، هو رأي الشيخ عبد الحميد بن باديس في مسألة الخلافة الإسلامية في إثر انهيار الإمبراطورية العثمانية؛ ففي مقالته بعنوان «أصول الولاية في الإسلام»، طرق الموضوع على

= بجمعية العلماء والأصداء البالغة الأثر التي تركته في الحياة الطّرقية والإصلاحية على السواء. عن آثار انضمام الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي إلى الحركة الإصلاحية، انظر: عبد الحميد بن باديس: «ماذا في سوف؟ بعد الاعتقال، الضغط والاضطهاد،» البصائر (6 أيار/ مايو 1938)؛ «حول كارثة سوف الأليمة، ثم سكوت،» البصائر (7 تموز/ يوليو، 1936)؛ «سوف قبل الإصلاح وبعده،» البصائر (15 تموز/ يوليو 1938)، «الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي والإصلاح،» البصائر، 22 تموز/ يوليو 1938.

(48) انظر مثلًا آراء بعض المصلحين الجزائريين في مسألة سقوط الخلافة: مبارك بن محمد الميلي، «المؤتمر الإسلامي للخلافة،» الشهاب، 22 نيسان/ أبريل 1926، وأبو يعلى الزواوي، «الخلافة والإمامة العظمى،» الشهاب، 28 أيار/ مايو 1926. وهذا الموقف هو الذي قرّبهم أكثر إلى الحداثة: «لم يكن العلماء رجال دين متزمتين، كما يرد وصفهم في الصحف الاستعمارية، ولم يحاولوا عبثًا العودة القهقرى إلى العصر الوسيط، بل هم حداثيون، يستلهمون قيمهم الوطنية من التيار الكبير للنهضة العربية الإسلامية». *La Guerre d'Algérie*, sous la direction d'Henry Alleg [et al.], collection réalisée avec la collaboration de Gilberte Alleg, 4 Tomes (Paris: Temps actuel, 1981), tome 1, p. 183.

النحو التالي: «إن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشّرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقياد وسائر وسـائل الدفاع. لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسـلام وزمن بعد - على فرقة واضطراب - ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي، وبقي رمزًا ظاهريًا تقديسـيًا ليس من أوضاع الإسـلام في شـيء. فيوم ألغى الأتراك الخلافة - ولسـنا نبرر أعمالهم - لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسـلامي، وإنما ألغوا نظامًا حكوميـًا خاصًا بهم وأزالوا رمـزًا خياليًا فتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوّفة من شبح الإسلام»[49].

مجمل ما قاله ابن باديس في مسـألة الخلافة الإسـلامية هو أنها تجربة مشـدودة إلى التاريخ، وأنها سـابقة لا يمكن تكرارها على مسـتوى الأمم والدول، وخاصة بعد الانتشـار الواسـع لجغرافيا الإسـلام وتخطيه القبيلة والعشـيرة والقوميـة الواحدة والنموذج السياسـي الواحد. فكل ما شـهده تاريخ الإسـلام من نظم سياسـية لا يرقى إلى وصفه بالإسلامي[50]، أو بأنه النموذج الشـرعي المعياري الـذي يقاس عليه أو يحتذى بـه، وإنما تندرج فـي «الملـك». «إن خيال الخلافة لـن يتحقق، وإن المسـلمين سـينتهون

(49) عبد الحميد بن باديس، «أصول الولاية في الإسلام،» الشهاب، كانون الثاني/ يناير 1938.

(50) في دراسة قيّمة، قدمها المفكر الجزائري عبد الله شـريط عن الدولة بين الأمير عبد القادر والشـيخ عبد الحميد بن باديس، لم يسـتطع أن يحصـر الموضوع عند مبحث الدولـة، بقدر ما حاول الحديث المسـتفيض عن مقومات الأمة وما تقتضيه من نزعة وطنية حديثة، ذلك كله مناهضة للاستعمار والغرب، أي في سـياق الصراع الأيديولوجي الـذي كان قائمًا بين الفكر العربـي والغرب، خاصة في أعقاب الثورة الإسـلامية في إيران عام 1979. فقد توجّه المفكـر الجزائري إلى البحث عن مواصفات الدولة الإسلامية عند الشـيخ عبد الحميد بن باديس، على الرغم من التوجه الواضح لدى رائد الإصلاح الديني والاجتماعي في الجزائر الذي اسـتبعد دولة الخلافة، وما في حكمهـا في العصر الحديث، كما أوضحناه في هذا البحث. انظر: فصل: الحكم الإسلامي في دولة الأمير عبد القادر وفي نظرية الشيخ ابن باديس، في: عبد الله شـريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ص 97-120.

يومًا ما، إن شاء الله، إلى هذا الرأي»[51]. أما شروط الولاية في الإسلام ومقتضياتها، فيستخلصها من تجربة أبي بكر الصديق، ويحددها ابن باديس على النحو الآتي:

- «لا أحد يقود أمر الأمة إلا برضاها.
- أن يكون أكفأ مَنْ في الأمة.
- وهو ليس أفضل ولا هو خير من الأمة.
- حق الأمة في مراقبته.
- للوالي حق على الأمة في بذل العون له.
- للوالي حق على الأمة في نصحه وإرشاده.
- حق الأمة على الوالي في مناقشته ومحاسبته على أعماله.
- أن يقدّم الوالي خطته إلى الأمة.
- الأمة تخضع للقانون، والوالي ينفذ إرادتها.
- مساواة الجميع أمام القانون.
- صياغة حقوق الجميع من دون تمييز.
- حفظ التوازن بين طبقات الأمة.
- شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة»[52].

---

(51) شريط، مع الفكر السياسي الحديث. وبقي الشيخ ابن باديس على موقفه من نظام الخلافة الإسلامية كما ظهرت في التجربة العثمانية، لا بل أبدى ميله إلى التوجه الذي سار عليه الزعيم مصطفى كمال أتاتورك الذي ألغى الخلافة، وأسس النظام الجمهوري العلماني. انظر: «الخلافة وجماعة المسلمين،» الشهاب، آذار/ مارس 1938. ويرى في هذا الصدد المفكر العربي فهمي جدعان في ما يشبه الاستنتاج غير المطلق: «وقد نستطيع أن نضع موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس من مسألة الخلافة في تيار علي عبد الرازق (صاحب كتاب الإسلام وأصول الحكم)، لكن لا على وجه الإطلاق. قد يمكن أن نقول أنه يتابعه إلى منتصف الطريق، أما النصف الآخر من الطريق فلم يقدر لمؤسس جمعية العلماء أن يسير فيها، إذ توفي عام 1940، وبلاده ما تزال تئن تحت وطأة الاستعمار الفرنسي». جدعان، الماضي في الحاضر، ص 134.

(52) ابن باديس، «أصول الولاية في الإسلام».

في ضوء هذه الأصول، كما صاغها ابن باديس ورتّبها، يمكن أن نستخلص الأمور الآتية:

- إن الولايــة، كما جاءت فــي تجربة الإمام أبي بكــر الصديق، هي أول تجربة، وأول صورة نموذجية للولاية في الإســلام، وتُعَدّ سابقة تاريخية قصيرة (عامان فقط)، وهي بالتالي أقرب إلى التأسيس منها إلى النموذج التاريخي التام الذي يمكن أن يمتد إلى ما بعده ويقاس عليه.

- «أصول الولاية في الإســلام» هي إقرار للولاية، كما جاءت في العصر الأول للإسلام، لا كما يتمثّلها الاجتهاد المعاصر، أو كما يشرّعها فقهاء وعلماء الشريعة والقانون.

بناء عليه، فإن رأي الشــيخ ابن باديس في مسألة الولاية هو رأي في تاريخ الولاية في الإسلام، في إثر الخلاف الحاد الذي دار بين دعاة الفصل أو الوصل بين الدين والدولة. ولم يكن الشــيخ يقدم نظرية الحكم في الإســلام أو ينظّر لمشروع دولة إسلامية. فالأصول الثلاثة عشر لنظام الولاية تلخص نظام الحكم الأول في الإسلام بمنأى عن أي فكر ثيوقراطي، أو وراثي أو استبدادي (نموذج المســتبد العادل عند الإمام محمد عبده)، بل تشير الأصول جميعها إلى أن أمر السلطة يعود إلى الأمة أولًا وأخيرًا؛ فالأمة هي صاحبة السيادة. أما إذا أراد ابن باديس أن يُسقط خطبة الإمام أبي بكر على الواقع الراهن، فلن يجد إلا مفاهيم: الحق، القانون، الشعب، المســؤولية المشتركة، إرادة الأمة، وإن كانت لا تبتعد عن الأخلاقية الإسلامية، بل تعمل بوحيها[53].

---

(53) هذا مــا ينتهي إليه تقريبًا فهمي جدعان في دراســته عن نظريات الدولــة في الفكر العربي الإســلامي المعاصر حين يقول: «ومع ذلك، فإن الممعن في الأصول الثلاثة عشــر التي وضعها للنظام الســياسي في الإســلام انطلاقًا من خطبة أبي بكر الصديق المشــهورة لمّا بويع بالخلافة، يتولّد لديه انطباع صريح في أن ابن باديــس كان يرى أن الأمة هي مصدر كل ســلطة، وأنه لا يجــوز أن تُحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه لنفســها وتلزم ولايتها بتنفيذه، وأن المســؤولية مشــتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون». جدعان، الماضي في الحاضر، ص 136.

الفصل العاشر

جمعية العلماء كفعل سياسي عام

أولًا: الاستعمار يستدعي السياسة

السياسة فعل تغييري، ونسعى في البحث التاريخي دائمًا إلى البحث عن العوامل والأسباب التي أفضت إلى تغيير الأوضاع على هذا النحو أو ذاك، مستحضرين إمكانية الإلمام بجميع العناصر التي ساهمت في الحدث أو في الموقف أو الفكرة[1]. وفي الأوضاع الشاذة والاستثنائية، مثل ظاهرة الاستعمار، عادة ما يصبح كل شيء سياسة أو يُعَبِّر عنها. من هنا تبرز قوة مدلول مفهوم السياسة الذي لا يَنِي يتطور مع تطور الأوضاع والأزمان. بهذا المعنى، تظهر الحركة الإصلاحية حركة تغييرية[2]، بل إن مبرر وجودها أصلًا هو الحركة لمواصلة إصلاح الأوضاع ورفض التسليم بالأمر الواقع. وقد كتب ما هو قريب

(1) تُدرس الحركة الإصلاحية الجزائرية وتُبحث وتُحدّد خصائصها عادة وقوفًا عند نشأتها وعلى قانونها الأساس، ويُغفل التراث الكامل الذي يمثّل رصيد الحركة إلى غاية الاستقلال. فالإصلاح حركة متوالية، وبالتالي يجب أن يُبحث ويُدرس كمسار لم يكفّ عن التّغير والتّحول. وبتعبير مختصر، إن الديناميّة الدينية التي اعتمدتها جمعية العلماء لم تلبث أن تحولت إلى ديناميّة سياسية، لأن الدين أصل مشترك بين جميع الجزائريين ويصبح قابلًا للإصلاح العام والشامل.

(2) محمد زرمان، «الأسس النظرية لمنهج التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي» (أطروحة دكتوراه، إشراف العربي دحو، معهد الدعوة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1995).

من هذا المعنى أبو القاسم سعد الله: «عندما دخلت جمعية العلماء ميدان العمل، فقد كان العمل السياسي أحد أركان نشاطها. تَمَثّل ذلك في صراعها السري والعلني ضد الإدارة الاستعمارية فيما يتعلق بحق الجزائريين في التعليم عمومًا وباللغة العربية خصوصًا، وفي المطالبة بتخلّي الإدارة الاستعمارية عن الشؤون الإسلامية، ترك الإسلام لأهله، طبقًا لاتفاق عام 1830، ولمبدأ فصل الدين عن الدولة الذي طبّقته فرنسا على الأديان الأخرى غير الإسلام. كما تمثّل في رفض السياسة الاستعمارية الداعية إلى التجنس، نقد الجزائريين الذين وقعوا أو كادوا يقعون في التجنس، وفي الدعوة إلى استقلال القضاء الإسلامي الذي دجّنه القانون العام الفرنسي، ونحو ذلك من القضايا»[3].

ليس ما جعل هذه القضايا تأخذ طابعًا سياسيًا أنها قضايا قابلة للفعل التحريضي ولامتلاك الوعي الذاتي فحسب، بل أنها تتطلب أيضًا نضالًا لانتزاعها من السلطة الاستعمارية، أي هي الفعل السياسي في لحظة الاصطدام بالقوة العمومية المجسدة لهذا الفعل بامتياز؛ فعندما تحظر السلطات الفرنسية صدور صحف باللغة العربية[4]، فإن محاولة استعادة الحق في التعليم وفي الصحافة تتطلب مسعىً سياسيًا. وكذلك مسألة فصل الدين والدولة، فمن أجل أن ينفرد العلماء بالدين الإسلامي[5]، تسيّس القضية عندما تتطلب المحاولة السعي إلى

(3) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 4 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990-1996)، ج 4، ص 145.

(4) قرار وزير الداخلية الفرنسي كامي شوطان الذي أوقف به جريدة الصراط، لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، عن الصدور. وجاء في هذا القرار: «يُمنع تداول جريدة الصراط الناطقة بالعربية والصادرة في قسنطينة، وبيعها وتوزيعها في الجزائر. ويمتد هذا المنع إلى كل جريدة تصدر باللغة نفسها وبالتوجه نفسه، وتتخذ من الجزائر مقر إدارتها وهيئة تحريرها، حتى ولئن تغير صاحب الامتياز فيها، وخرجت من مطبعة أخرى». باريس، 23/12/1934. انظر: *La Défense*, no. 1 (26 January 1934).

(5) قرار عمالة الجزائر بمنع العلماء من التدريس في المساجد. انظر: الشهاب (آذار/ مارس 1933). ومن جملة ما جاء في هذا القرار: «إن هذه الحملة التي تقوم بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ترمي إلى بث الأفكار الوهّابية في الأوساط الإسلامية. فهي بدعوى نشر المذهب السلفي الذي تستغله الزوايا وقادة الطرق في الجزائر، تحاول في واقع الأمر أن تصل إلى هدف سياسي والنيل من السيادة الفرنسية. (...) ومن ثم، فإن هذه الوضعية تستدعي منا اليقظة التامة. فلا يمكن السماح في =

انتزاعها من القوة العمومية - والأمر نفسه بالنسبة إلى رفض التجنس للأهالي[6] - فهو جواب سياسي عن رفض الإدارة الفرنسية اعتماد حق المواطنة[7] لجميع سكان الجزائر. وتُعزى هذه الحالة أصلًا إلى ما تحدثه قرارات الدولة الفرنسية ولوائحها من تغيير لأوضاع الجزائريين. فقرار منع جريدة **الصراط** أحدث واقعة جديدة في حياة الأهالي: غيَّر من مركزهم الوجودي، وحوَّلهم إلى أجانب في بلدهم الجزائر، لأن سلسلة القوانين والقرارات التي أصدرتها أجهزتها التنفيذية تشكّل منظومة قانونية تحدد داخلها حالات المخاطبين بهذه القوانين وأوضاعهم ومراكزهم. وبناء عليه، حوّل قرار وقف جريدة **الصراط** على أساس لغوي (اللغة العربية)، فضلًا عن جميع الجرائد التي تصدر باللغة نفسها، وبالتوجه نفسه في ما بعد، اللغة العربية إلى لغة أجنبية بناء على قانون الصحافة لعام 1881، والذي استند إليه وزير الداخلية في ديباجة قرار المنع.

لم تكن الإدارة الاستعمارية تتصرف بناء على واجب احترام المواطنين وتقديم الخدمات مجردة عن ذوات الأشخاص، وترعى المصلحة العامة. فقد

= أي حال استمرار هذه الدعاية التي تضمر توجهات مغرضة تحت غطاء الثقافة الإسلامية والإصلاحات الدينية. (...) وبناء عليه، أطلب منكم أن تراقبوا عن كثب جميع الاجتماعات والمحاضرات التي تنظمها جمعية العلماء». ثم يشير القرار إلى النشاط المؤذي الذي يقوم به أعضاء من الحزب الشيوعي الجزائري في شأن قانون الغابات، ويطلب في الأخير من جميع الدوائر الإدارية والأمنية موافاته بأنباء جميع التحركات والحوادث التي يمكن أن تنجم عن هذا النشاط. انظر النص الكامل لقرار الأمين العام لعمالة الجزائر في: André Nouschi, *La Naissance du nationalisme algérien: 1914-1962* (Paris: Éditions de Minuit, 1962), pp. 69-70.

(6) عن بعض مواقف رجال الإصلاح من التجنس، انظر: الطيب العقبي، «كلمتي الصريحة حول التجنس والمتجنسين،» **البصائر**، العدد 77 (30 تموز/ يوليو 1937)؛ عبد الحميد بن باديس، «فتوى جمعية العلماء في التجنس الكلي والجزئي،» **البصائر**، العدد 95 (14 كانون الثاني/ يناير 1938)، ومبارك الميلي، «التجنس وفتوى جمعية العلماء في شأنه،» **البصائر**، العدد 100 (18 شباط/ فبراير 1938).

(7) يلخص محمد الأمين العمودي (أمين عام جمعية العلماء) مفارقات وتناقضات وضعية الأهالي من جرّاء الآثار التي ترتبت على قوانين الإدارة الاستعمارية وقراراتها: «إننا نطالب بتطبيق صريح لمعاهدة 5 تموز/ يوليو 1830 التي تؤمن لنا الحرية الدينية وتتضمن المحافظة على نظامنا الديني، كما نطالب بتطبيق القرار المشيخي لعام 1865 الذي يعتبرنا فرنسيين، والذي يجب أن يمنحنا الحقوق التي تقتضيها هذه الصفة». *La Défense*, no. 20 (8 Juin 1934).

عانت جمعية العلماء كمؤسسة وأشخاص عنت الإدارة [8] وملاحقاتها، ما حدا بها إلى اتخاذ جملة من الإجراءات ذات طابع سياسي، عبَّرت في نهاية المطاف عن الأبعاد والجوانب السياسة في نشاط العلماء التربوي والتعليمي والتهذيبي عمومًا؛ فقد كان السياق التاريخي الاستعماري منافيًا لأي إمكانية تطور عادي للمجتمع الجزائري الذي سبق أن تعرض لخلخلة بنيوية طوال القرن التاسع عشر. فالسياق الاستعماري أضفى على مشروع الحركة الإصلاحية حمولة سياسية تصرّ على رفض واقع الأمر حتى ولو كان العلماء لا يحترفون السياسة بالمعنى الذي يشير إلى إمكانية اختيار البدائل التي توفرها الدولة. ويمكن أن نسوق الأمثلة الآتية: فمحاربة الطرقية[9] التي هي جوهر الإصلاح، تؤدي

---

(8) عن موقف الإدارة الفرنسية من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وطبيعة الصراع بينهما، يمكن العودة انظر رسالة دكتوراه الأستاذ أحمد صاري: Ahmed Sarri, «L'Association des 'Ulama' Musulmans Algériens et l'administration française en Algérie de 1931 à 1956» (Thèse de doctorat, sous la direction d'Emile Temime, Université de Provence, centre d'Aix Marseille, 1990).

(9) انظر سلسلة المقالات التي كتبها الشيخ محمد الأمين العمودي عن الطّرقية في بعدها وآثارها التاريخية والاجتماعية، وخاصة آخر ما تطورت إليها، في علاقتها بالسياسة الاستعمارية. Lamine Lamoudi, «Le Maraboutisme aux abois,» *La Défense*, no. 3 (9 Février 1934); no. 4 (14 Février 1934), and no. 5 (23 Février 1934).

وعن المرحلة الأخيرة التي انتهت إليها المؤسسة الطرقية، بعد الحرب العالمية الأولى، يقول العمودي: «نعتقد أن الإدارة الجزائرية (الفرنسية)، عندما أقدمت على تعزيز وحماية هيبة ومصداقية الطرقية (المرابطيّة)، لم تتصرف من أجل الحرص على مصالحها الخاصة، بل كانت ترمي إلى الظهور بمظهر من يحترم الدين الإسلامي بصدق، وإن أفضل طريق إلى ذلك هو أن تغدق على رجال الطرق وزواياهم بالنعم والخيرات الطائلة، وتحاول أن تظهرهم أيضًا بأنهم الممثلون الوحيدون للدين الإسلامي». Lamoudi, *La Défense*, no. 5 (23 Février 1934).

ويمكن أن نجمل ما جاء في سلسلة مقالات محمد الأمين العمودي عن الطرقية، كما ظهرت في الجزائر قبل مجيء الاستعمار الفرنسي وبعده. تعاقبت صورتان: صورة الزعيم الديني، صاحب النفوذ والتأثير والمحاط بالخدم والأتباع، وصورة الموظف الطّيع للسلطة العسكرية والإدارية الفرنسية. ففي سعيه إلى المزيد من الصدقية والهيبة والنفوذ، ما لبثت صورة الطرقي أن تحولت إلى نقيض ما كانت عليه أصلًا. وأدى تراكم الصلاحيات والامتيازات لديه، علاوة على ما ورثه عن العهد العثماني إلى حصول تنافر فاضح بين ما كان عليه الطرقي وزاويته في زمن الوجود العثماني، وما صار عليه زمن الاحتلال الفرنسي، عبّرت عنه الصفة التي لازمت الوجود الفرنسي ورافقته في مخيّلة الجزائريين (الكافر، المسيحي، الرومي، الغربي، الأجنبي، المحتل... إلخ). لذا أدّى انسياق المؤسسة الطرقية إلى تدنيس المكانة الرّمزية للشيخ والزاوية، حين تدافعت خطى الطرقية نحو مكاسب جديدة، ولم تتفطن إلى =

إلـــى خلخلة الوضـــع الاجتماعي القائم علـــى الزاوية والقبيلة والعشـــيرة، أي البنية التقليدية، وهذا مـــا تريد أن تحافظ عليه الإدارة الاســـتعمارية عبر جملة من القوانين والتدابير التعزيرية والزجرية أطلقـــت عليها «قانون الأهالي». كما أن المطالبة باســـتعمال اللغة العربية في التعليم والصحافة، ســـيؤدي لا محالة إلى توســـيع دائرة الوعي بحقيقة الوطن الجزائري في قَسَماته المخالفة للوجود الفرنسي. وأما المطالبة برفع يد الإدارة الفرنســـية عن الدين الإسلامي، فيمنح المصلحين فرصة لكي يوحّـــدوا خطابهم الديني الذي ســـيزيل الفروق الإثنية والطائفية في الجزائر.

وهكذا، إذا كان المصلحون لا يمارســـون السياســـة بمعناهـــا الاحترافي المؤسساتي[10]، فإن قيمة نشـــاطهم برزت في قدرة هذا النشاط على الإفصاح عن ملامح الأمة الجزائرية في مقوماتها الأساســـية. والأمـــة هي حجر الزاوية التي تقوم عليهـــا الدولة الحديثة التـــي تحددت بالأمة/ الدولـــة، ويصعب أن

= التغيير الذي طرأ على صورتها، إلا بعد أن لاحظت تذمر الرّعية واســـتنكارها لها. انظر: نور الدين ثنيو، «قضايا الحركة الإصلاحية عند رابح زناتي ومحمد الأمين العمودي» (رســـالة ماجســـتير، إشراف أحمد صاري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسطنطينة، 1997)، ص 141-142.

(10) في مثال جمعيـــة العلماء، أعربـــت الجمعية منذ تأسيســـها عن أنها لا تتدخل في الشـــأن السياسي، لا لكي ترضى عليها الإدارة الاستعمارية فحســـب، بل لأنها لا «تتقن» اختيار بدائل الممكن، ولا تحترف اللعبة السياســـية التي يدعمها النشـــاط الاقتصادي، بل كانت تدرك جيـــدًا أنها لم تصل إلى هذا المستوى من النشـــاط. وبالعودة إلى كتابات الشيخ عبد الحميد بن باديس وآرائه، نجده يقر ويعترف بغياب الجنسية السياسية أو المجال السياسي الذي لا بد أن تملأه الدولة الفرنسية وتساعد الأهالي على الوصول إلى مستوى ممارســـة فن الممكن، وسوف يصلونه لا محالة لأنه من سنّة تطور الدولة الحديثة. ويمكن أن نستشهد بما قاله الشـــيخ ابن باديس صراحة، فقد جاء في رسالته إلى جناب الوالي العام: «إن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، قد صرحت في ظروف مختلفة، ولا زالت تصرح وتؤكد بأنها بريئة من كل صفة سياســـية، وأن خطتها وغاياتها وأغراضها التي لم تحد، ولـــن تحيد عنها، هي دينية، علمية، تهذيبية، لا غير. كما تؤكد لكم، من جديد، بأنها مســـتقلة عن كل الطوائف، وكل الأحزاب السياســـية، وغيرها، ســـواء في ذلك الداخلية أو الخارجية. وهي جمعية جزائرية إســـلامية، تعمـــل للأمة الجزائرية الإســـلامية في دائرة الديانة الإســـلامية والقوانين الفرنســـاوية». انظر: عبد الحميد بن باديس، «براءة،» الصراط، العدد 11 (27 تشـــرين الثاني/ نوفمبر 1933). انظر أيضًا رد الشـــيخ ابن باديس على تصريح الوالي العام لجريـــدة *Le Petit parisien*، والذي اتهم فيـــه جمعية العلماء بالتورط في العمل السياســـي والتعاطي مع آثارها الداخلية والخارجية، في: الصراط (25 كانون الأول/ ديسمبر 1933).

نستعجل الاستقلال السياسي والمطالبة بالدولة في غياب واضح لملامح الأمة وخصائصهـا[11]. ولعلّ هذا ما يمكن أن يُستخلص من التجربة الكبيرة التي اضطلعت بها الحركة الإصلاحية في تاريخ الجزائر الحديث، والتي يحددها الباحث هوّاري عدّي في الخصائص الآتية:

- تُعَدّ الحركة الإصلاحية الجزائرية امتدادًا للنهضة العربية في المشرق العربي التي وعت الفرق في التطور والمدَنية بين الغرب والعرب.

- من طبيعة النشاط الاجتماعي والأخلاقي والديني أن يؤدي إلى نتائج سياسية لأنه قائم على مقومات أساسية، مثل اللغة والدين، في سياق الدولة الاستعمارية.

- لدى العلماء تصور شامل للدين، حيث السياسة تندرج في هذا التصور ولا تستقل بذاتها.

- سعى المصلحون، بعد تأسيسهم جمعية العلماء، إلى التحدّث باسم الأمة الجزائرية، وتنصيب أنفسهم مدافعين شرعيين عن مقومات الأمة، وهذا في حد ذاته ممارسة سياسية واضحة، وتنفي بالتالي اعتبار العلماء خارج السياسة[12].

---

(11) يقول في هذا الصدد الباحث الجزائري هوّاري عدّي: «صحيح أن العلماء لم يقطعوا إلا نصف الطريق، لأنهم رفضوا منذ البداية بديل القطيعة العنيف مع فرنسا، وعلى الرغم من هذا الموقف، ظلّوا هم الفاعلين الحقيقيين للنزعة الوطنية في تعبيراتها الثقافية والأيديولوجية». انظر: Lahouari Addi, *L'Impasse du populisme; l'Algérie, collectivité politique et Etat en construction* (Alger: Entreprise nationale du livre, 1990), p. 50.

(12) يوضح الباحث قوة الفعل الإصلاحي: «الوجه الآخر، من جملة وجوه أخرى، والذي عبّر عن حقيقة المصلحين، على الرغم من تصريحاتهم المتكررة بأنهم يمثّلون جمعية غير سياسية، فإن لديهم مذهبًا سياسيًا ينطوي على أيديولوجيا منسجمة وواضحة التمستها الأحزاب الأخرى، لأنها كانت تمثّل الأساس الأيديولوجي للنزعة الوطنية الجزائرية. فقد استند هذا المذهب إلى مفهومي الوطن والقومية، وعمّمهما المصلحون من خلال الأناشيد الوطنية وتعليمهم في المدارس والتنظيمات الكشفية، وسرعان ما دخلت هذه المفاهيم في الخطاب الشعبي اليومي، وأظهرت بعد ذلك قدرة هائلة على الدعاية والتجنيد، واستفادت منها جميع الأحزاب السياسية». انظر: Addi, p. 38.

انظر أيضًا في هذا المعنى: Georges A. Taliadoros, *La Culture politique arabo-islamique et la naissance du nationalisme algérien: 1830-1962* (Alger: Entreprise nationale du livre (ENAL), 1983), p. 68. =

لم تكن مصالح الحكومـة العامة تغفل في تقاريرها عن العلماء ونشـاط الجمعية صلتَهم الوطيدة بعالم السياسة والنزعات السياسية والأيديولوجية، إن في شمال أفريقيا أو في المشرق العربي. فقد استوعبتهم السياسة في العمق، كما أن نشاطهم الاجتماعي والديني والتربوي، كان يرتب لا محالة أوضاعًا سياسية. ومن ذلك هذا التقريـر الذي حررته مصلحة الإعلام والدراسـات في باريس، وهو يردُ عادة ضمن نشرة رسـالة الجزائر(13)، إذ يحدد ملامح شيوخ الإصلاح في الجزائر على النحو الآتي: الشـيخ ابن باديس درس في الزيتونة وخالط قادة الحزب الدستوري التونسي. كما كانت له صلة بحزب الوفد المصري، وعُرف عنه أنه مناصر قوي لتيار وحدة شمال أفريقيا والوحدة العربية. أما الشيخ الطيب العقبي، فنهل من معين الإسلام في الحجاز بمكة التي مكث فيها مطوّلًا. وكان مقربًا من الملك حسـين، وشـارك معه في حبك المؤامـرات، وعُرف بصلته بالسوفيات. وللشيخ الطيب العقبي أخ هو مصطفى، وتناقل أخبار كثيرة ضلوعه في الألاعيب السياسـية في المشـرق العربي. وأما ثالثهم فهو الشـيخ البشير الإبراهيمي الذي درس وتعلّم وعلّم في المشرق (دمشق)، مركز النزعة القومية وموطن الأمير شـكيب أرسـلان، داعية العروبة ووحدة الأمة العربية. ثم يعلّق التقرير بأن رجال الإصلاح هم في نشاط محموم مع السياسة والسياسيين، ولا يمكنهم التخلص منها إلا بعد استعادة الوطن الجزائري من براثن الاستعمار(14).

= من الرسـائل الجامعية التي تناولت إشـكالية السياسـي والاجتماعي في تاريـخ جمعية العلماء الجزائريين، وعلاقتها ببقية الأحزاب الوطنية التي اسـتفادت من أرضيتها الثقافيـة، انظر: Mohamed El Korso, «Politique et religion en Algérie. L'Islâh: Ses Structures et ses hommes, le cas de l'association des 'ulama musulmans algériens en Oranie (1931-1945)» (Thèse de doctorat d'histoire, sous la direction de René Gallisot, université de Paris VII, Paris, 1989), 2 vols.

انظر أيضًا ملخص الدراسـة التي وردت في: Parcours: L'Algérie, les hommes et l'histoire, nos. 13-14 (Octobre 1990), pp. 216-220; Mohamed El Korso, «Structures islahistes et dynamique culturelle dans le mouvement national algérien, 1931-1954,» dans: Laboratoire d'histoire et d'anthropologie sociale et culturelle, URASC, Oran, *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie, 1880-1950* (Alger: Office des publications universitaires, 1988), pp. 54-104.

(13) Lettre d'Algérie, supplément au bulletin quotidien no. 234-235 du 18 Octobre 1937, Société d'études et d'informations économiques, Paris, pp. 3-4. Centre des archives d'outre-mer (CAOM), 41/12.

(14) هناك مجموعة من البحوث والدراسات سـعت إلى توكيد النشاط السياسي لإضافة نشاط =

ثانيًا: الإصلاح في الجزائر نشأةً ومدلولًا

في خضم الخلاف والاختلاف وسوء التفاهم وعدم تقدير الأطراف بعضها لبعض، ظهرت الحاجة إلى إنشاء منابر وتنظيمات لتوضيح التصورات والآراء وشرحها وإزالة الفرقة؛ فقد دعت النخبة الإصلاحية[15]، عام 1925، إلى تأسيس حزب ديني محض غايته تطهير الدين من الخرافات والأوهام، بينما كان الغرض الأساس تأسيس بداية التجربة الإصلاحية التي تتفاعل مع حركية التاريخ ودينامية المجتمع والانصهار في بوتقة العصر الحديث. وقد جاء في العدد الأول من جريدة المنتقد، تحت عنوان «خطتنا، مبادئنا وغايتنا وشعارنا»، ما يعبّر عن فلسفة الإصلاح، كما تبنّتها النخبة الإسلامية التي كانت تتوثب إلى الفعل التّغييري. فعلاوة على تحديد مبدئها السياسي ومبدئها التهذيبي، حددت مبدأها الانتقادي على هذا النحو: «في الهيئة الاجتماعية أشخاص تقدموا للأمة وتولوا، أو يريدون أن يتولوا، قيادتها وتدبير شؤونها الاجتماعية والسياسية أو الاقتصادية أو العلمية أو الأدبية، ولهم صفات خاصة بأشخاصهم وشؤونهم في أنفسهم وأعمال في دائرتهم وحدهم، وصفات بها يباشرون، وأعمال تتعلق بأحوال العموم. فأما صفاتهم الشخصية وأعمالهم الخاصة فلا يجوز لنا أن نعرض لها بشيء، وأما صفاتهم وأعمالهم العمومية فهي التي نعرض لها وننتقدها، فننتقد الحكام والمدبرين والنواب والعلماء والمقاديم، وكل من يتولى شأنًا عامًا، من أكبر كبير إلى أصغر صغير من الفرنسيين والوطنيين،

= ومهمات أخرى لجمعية العلماء من دون توضيح طبيعة الفعل السياسي لهذه الحركة، انظر على سبيل المثال: نصر الجويلي، «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بين الدين والسياسة،» المجلة التاريخية المغاربية، العدد 49-50 (حزيران/ يونيو 1988).

(15) دعوة للعلماء المصلحين: «أيها السادة العلماء المصلحون المنتشرون بالقطر الجزائري، إن التعارف أساسي للتآلف، والاتحاد شرط النجاح، فهلمّوا إلى التعارف والاتحاد بتأسيس حزب ديني محض، غايته تطهير ما ألصقه به الجاهلون من الخرافات والأوهام، والرجوع به إلى أصلي الكتاب والسنّة وما كان عليه في عهد القرون الثلاثة. إننا نرغب من كل من يستحسن هذا الاقتراح ويلبي هذه الدعوة من أهلِ العلم ثم من كل محب للإصلاح أن يكاتبنا إلى إدارة الجريدة، ببيان رأيه حتى إذا رأينا استحسانًا وقبولًا من عدد كاف شرعنا في التأسيس، والله ولي التوفيق». انظر: الشهاب، العدد 3 (26 تشرين الثاني/ نوفمبر1925).

ونناهض المفسدين والمستبدين من الناس أجمعين، وننصر الضعيف والمظلمة بنشر شكواه والتنديد بظالمه كائنًا من كان، لأننا ننظر من الناس إلى أعمالهم، لا إلى أقدارهم، وإذا قمنا بالواجب فلأشخاصهم منا كل احترام»[16]. في هذه الفقرة، تكشف النخبة الإصلاحية المتطلعة إلى خوض التجربة الإصلاحية في الجزائر، عام 1925، عن وعي بقيمة النقد وأهميته في الحياة العامة، وأن مسألة التقويم والمساءلة والرفض وحق الرد كلها من مجريات الأمور في العصر الراهن.

ساد أوساط النخبة الإصلاحية الاعتبار نفسه عندما سعت إلى تأسيس جمعيتها عام 1931؛ فقد عمدت منذ البداية إلى رسم الحدود بين السياسي والاجتماعي، وآلت جمعية العلماء على نفسها عدم الانخراط في العمل السياسي، وألزمت نفسها كمؤسسة وكأشخاص الامتناع عن الخوض في الشأن السياسي، لأن الدولة الفرنسية لا تسمح بالنشاط السياسي إلا للمواطنين الفرنسيين، وهي صفة لا تتوافر في العلماء. ففي سياق التحضير لتأسيس جمعية العلماء، كتبت الشهاب: «ويجب أن نقول من الآن، أن الجمعية يجب أن لا تكون إلا جمعية هداية وإرشاد لترقية الشعب من وهدة الجهل والسقوط الأخلاقي، إلى أوج العلم ومكارم الأخلاق، في نطاق دينها الذهبي، وبهداية نبيها الأمي الذي بُعث ليتمم مكارم الأخلاق عليه وعلى آله الصلاة والسلام. ولا يجوز بحال أن يكون لها بالسياسة وبكل ما يتصل بالسياسة أدنى اتصال، بعيدة عن التفريق وأسباب التفريق، هذا نقوله ولا نشك أن إخواننا المهيئين والمدعوين كلهم على وفاق تام معنا فيه، وأنهم سيجعلونه في طليعة القانون الأساسي الذي يقدم للحكومة، وإنما أردنا أن نقوله لكي يكون معلومًا عند الجميع بالمكشوف»[17]. ولم تتردد لجنة صوغ القانون الأساس[18] في توكيد

---

(16) المنتقد، العدد 1 (2 تموز/ يوليو 1925).

(17) الشهاب (آذار/ مارس 1931).

(18) عن مداولات الاجتماع العام لتأسيس جمعية العلماء، انظر تقارير الشيخ محمد البشير =

الطبيعة الاجتماعية والأخلاقية للجمعية، فقد نصت المـــادة الثالثة من القانون الأساس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين(19) على: «لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في المسائل السياسية»(20).

= الإبراهيمي، في: الشـــهاب (أيار/ مايو 1931)، وفي النجاح، 22/ 5/ 1931، حيث ورد أن لجنة صوغ القانون الأســـاس لجمعية العلماء كانت برئاســـة الشـــيخين محمد الأمين العمودي وأبي يعلى الزّواوي باعتبارهما يلمّان باللغة العربية واللغة الفرنســـية، وتخرجا معًا في المدرســـة الفرنكو- إســـلامية، ذات التكوين الشرعي والقانوني.

(19) تأســـست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بصورة رســـمية، بعد الاجتماع العام الذي انعقد لهـــذا الغرض في 5-7 أيـــار/ مايو 1931، بنادي الترقـــي، في مدينة الجزائـــر، وحازت رخصة الاعتماد من عمالة الجزائر (Préfecture)، في 22 أيار/ مايو 1931، ونُشـــرت بالجريدة الرسمية في 31 أيار/ مايو 1931. انظر: JORF, 31 Mai 1931, p. 6056.

(20) القانون الأساســـي لجمعية العلمـــاء المســـلمين الجزائريين (الجزائر: المطبعـــة الجزائرية الإسلامية، 1931).

انظـــر أيضًـــا: «Manuscrits et fascicules,» no. 8, Service des liaisons nord-africaines (SLNA), Direction des archives de la wilaya de Constantine.

تعرض القانون الأســـاس لجمعية العلماء لتعديلات عدة، اقتضتها الأوضاع الجديدة التي طرأت في الجزائر والتطور الذي لحـــق أعباء الحركة الإصلاحيـــة ومهماتها في الجزائر. فقـــد جاء في المادة الخامســـة الجديدة التي عُدّلت بتاريخ 15/ 12/ 1937: «يحق لجمعية العلماء أن تفتح باسمها مقرّات ونوادي ومدارس في جميع نواحي القطر الجزائري». انظر القانون الكامل المعدل في: CAOM, 41/12.

ويمكن العودة أيضًا إلى التقريـــر الإضافي الذي غطى الاجتماع العـــام لجمعية العلماء أيام 24، 25 و26 أيلول/ ســـبتمبر 1937، وظهر فيه النشـــاط المتزايد للجمعية، وبحيث صار يتطلب مزيدًا من المؤســـســـات التعليمية والتربويـــة، وعدَّدَها التقرير على النحـــو الآتي: الحالة المالية، النشـــاط الدعوي والدعائي- التعليم - النشاط العام- مســـألة جريدة البصائـــر - اقتراح بإنشاء كلية للشريعة الإسلامية في مدينة الجزائر. Préfecture départementale d'Alger, CIE, CAOM, 41/12.

أما أهم تعديل طرأ على القانون الأســـاس، فقد صدر عام 1951، حيث وسع من مقاصد الجمعية وأغراضها على النحو الآتي: «الفصل الرابع/ القصد من هذه الجمعية هو نشر الدين الإسلامي على وجهه الصحيح، البعيد عن كل بدعة، ومحاربة كل ما يحرمه صريح الشّرع، كالخمر والميسر والآفات الاجتماعية الأخرى، ومحاربة الجهل والبطالة والإسراف وكل منهي عنه بطبيعته من الدين والأخلاق الفاضلة. ولتصل الجمعية إلى أهدافها النبيلة، تعمد إلى اتخاذ الوسائل الآتية: إلقاء محاضرات تهذيبية للرجال والنساء؛ إلقاء محاضرات دينية في المســـاجد للجنسين؛ نشر الجرائد والمجلات؛ تأســـيس نوادٍ لتثقيف الشبان بواسطة الدروس والمحاضرات؛ تأسيس مدارس لأبناء المسلمين يتعلمون فيها لغتهم العربية التي هي لسان دينهم، والقراءة والكتابة، وأصول الدين وأصول التربية. وتكون هذه المدارس بإشراف الجمعية ومسؤوليتها؛ نظام المدارس التابعة لجمعية العلماء، ونوع التعليم والشـــهادات مبيّن فـــي اللائحة الداخلية للجمعية، كما هو منصوص عليه في الفصل الثالث والعشرين من هذا القانون». Préfecture d'Alger, Service d'information et. =

القوانين واللوائح التي تحكم العلماء هي تلك المتعلقة بالأهالي الذين لم يحصلوا على الجنسية الفرنسية - الشرط اللازم - الذي يوفر إمكانية مزاولة النشاط السياسي بقصد تسيير الشأن العام، فلم يكن مركزهم الاجتماعي والسياسي يرشحهم لأداء أي نشاط عام له صلة بالسيادة، كما ورد صراحة في مرسوم 26 آذار/ مارس [21]1919. فشرط المواطنة لا مناص منه[22].

في سياق التحضير لإنشاء تنظيم ديني يستقطب نخبة من العلماء المصلحين تضطلع بالنهضة الإصلاحية في الجزائر، كان النموذج الجاهز هو

= de documentation musulmane, Octobre 1951, CAOM, 41/14.

ويمكن العودة إلى النص العربي، كما نشره رابح تركي في: رابح تركي، التعليم القومي والشخصية الوطنية: 1931-1956: دراسة تربوية للشخصية الجزائرية (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975)، ص 398-405 (ملحق 5).

(21) Décret du 26 Mars 1919, Jo, 30 Mars 1919, code annoté, sup. Années 1916-1919, Alger, 1927.

هذا المرسوم يتعلق بوظائف السيادة التي لا يحصل عليها إلا الفرنسيون من أصول فرنسية، مثل: الحاكم العام للحكومة، مستشار الحكومة، نائب مستشار الحكومة، مدير الحكومة العامة، الوالي، الأمين العام للعمالة، متصرف العمالة الفرعي، مفتش، متصرف إداري، متصرف إداري في البلديات المختلطة، رئيس أول محكمة استئناف، المحامي العام، رئيس الغرفة، مستشار المحكمة، نائب عام لدى محكمة الاستئناف، مساعد نائب العام، رئيس محاكم الدرجة الأولى، نائب رئيس محاكم الدرجة الأولى، قاضي التحقيق، قاض ملحق، وكيل الجمهورية، نائب وكيل الجمهورية، قاضي السلم، قاضي سلم ملحق، رئيس الأكاديمية، محافظ ومفتش المياه والغابات، أمين الخزانة العامة، المسدد المالي لخزينة الجزائر، مدير ومفتش الجمارك، مدير ومفتش الدومين الطوابع، مدير ومفتش الضرائب المختلفة، مدير ومفتش الضرائب المباشرة، مفتش القطاع ومفتش العمل، مدير البريد والتلغراف. وهذا المرسوم يتمم مرسوم 4/ 2/ 1919 المتعلق بطريقة منح الأهالي صفة المواطنة الفرنسية.

(22) Décret 4/2/1919, code de l'Algérie annotée, sup. années 1916-1919, p. 302.

جاء في المادة الثانية من هذا المرسوم: يحصل الأهلي الجزائري على صفة مواطن فرنسي بناء على طلبه، إذا استوفى الشروط التالية: بلغ 25 سنة كاملة؛ أن يكون أعزب أو متزوجًا من امرأة واحدة فحسب؛ لم يُسجن، ولم يُحكم عليه في جرائم أو جنح سالبة للحقوق السياسية، ولم يخضع لأي عقوبة تأديبية، أكانت بسبب مواقفه المناهضة للسيادة الفرنسية أم بسبب قيامه بنشاط سياسي أو ديني، أو تصرفات تمس الأمن العام؛ الإقامة لمدة سنتين متتاليتين في البلدية نفسها، أكان في فرنسا أم في الجزائر، أو ما يماثل الدائرة في المستعمرات الفرنسية أو في بلدان الحماية الفرنسية. ثم يواصل المرسوم سرد الشروط التي تكاد تتوافر في الإنسان الجزائري الأهلي.

نموذج التنظيم الحزبي الفرنسي[23] الذي يُعَدّ الأداة المُثلى للوصول إلى تحقيق المطالب السياسية والاجتماعية. وهكذا تكون بداية الحركة الإصلاحية، وهي تتأهب للدخول إلى المجال العام، قد حملت جملة من التصورات الملتبسة، كأن تجمع بين النشاط الديني في إطار حزب سياسي. وساد سؤال: «ما السبيل إلى تأسيس حزب ديني؟». وتأخر إنشاء هذا التنظيم إلى أن جرى تجاوز التناقض، وتجاوز فكرة الجمع بين المتنافرين: الحزب السياسي والغرض الديني الأخلاقي الذي تأباه بطبيعة الحال قوانين الجمهورية الفرنسية اللائكية.

إن أول محاولة لاقتراح تنظيم إصلاحي كانت في الأغلب من الشيخ المولود بن الصديق الحافظي الذي عمد في عام 1926 إلى فصل التنظيم الديني عن العمل السياسي. بدأ الشيخ بتعريف ما هو نوع الإصلاح الذي يجب أن تضطلع به هيئة العلماء: «نرى أن الإصلاح بمعنى الاستقامة والوقوف عند حدود الشارع وطرح النواة يجب أن يكون مبدؤه من المتسبين للعلم، لأنهم أساس الدين وحماة الشرع (...) فمَثَل من يطالب العامة بالاستقامة قبل الخاصة كمَثَل من يبتغي استقامة الظل والعود أعوج»[24]. أما عن كيفية تأسيس هذا الحزب، وهنا بيت القصيد، فتقدم الشيخ الحافظي بالنقاط/ الخطوات الآتية:

- ضرورة وجود هيئة إدارية تمثل جميع العناصر.

---

(23) مثل ما دعت إليه صحيفة *La Justice*، عام 1935: «يتمثل المخرج الوحيد في إنشاء حزب سياسي كبير؛ فالحزب الذي ندعو إلى تأسيسه يجب أن يسعى إلى تحقيق التربية المدنية للشعب، وإلى تنمية شعوره بواجباته السياسية، وأن يهدف إلى حياة كريمة أفضل، وأن يقوم بإعداد برنامج اقتصادي، اجتماعي وسياسي قادر على إحداث زخم بالشعور بمظاهر النهضة الحديثة للمجتمع الإسلامي الذي سيطرت عليه قرون من الأفكار الجامدة، تمقتها الأخلاق ويستنكرها الإسلام. أما وسائل الدعاية التي يعتمدها الحزب، فهي الصحافة والمحاضرات والكتاب، بينما طراز النظام الحزبي الذي نريده هو أن يكون على شاكلة الأحزاب الكبرى، مثل الحزب الراديكالي الاشتراكي، حيث تكون قاعدته الأولى الشعبة، ثم اتحادية الناحية، ثم أخيرًا الاتحادية الوطنية».

(24) المولود بن الصديق الحافظي، «حول اقتراح تأسيس حزب ديني إصلاحي،» الشهاب، العدد 9 (7 كانون الثاني/ يناير 1926).

- وجود قانون أساس.

- نظام الزكاة كمصدر تمويل نشاط الحزب.

- مدارس ومكاتب قرآنية.

- فروع وشُعَب في المدن والقرى.

- الكتب والمجلات والمحاضرات، ووسائل التبليغ.

- الابتعاد عن السياسة.

- المساواة مع باقي الأحزاب الدينية غير الإسلامية.

شرح الشيخ الحافظي النقطة السابعة على النحو الآتي: «بُعد الحزب عن الاشتغال بالمسائل السياسية التي من شأنها أن تعود على الحزب بالضرر والإبطال». ومصدر المفارقة، كما هو واضح، هو كيفية وجود حزب لا يشتغل بالسياسة!؟ ويواصل الشيخ الحافظي التعريف بنوع التنظيم الذي يدعو إليه. وأما النقطة الثامنة: «أن يكون لهذا الحزب نفس الامتيازات التي تتمتع بها الأحزاب الأخرى الدينية غير الإسلامية من المسيحيين والإسرائيليين والأرواح التي تعيش تحت سلطان الجمهورية الفرنسية»[25]. والسؤال، كما نرى مرّة أخرى، هو كيف يمكن لهذا «الحزب» أن يحصل على مثل هذه الامتيازات والحقوق، في حين أن الهيئة التي شكلته والجماهير التي يتوجه إليها لا تتمتعان بحق المواطَنة التي يحرمها من أي تعاطٍ مع الشأن العام، سياسيًا أكان أم اجتماعيًا[26].

(25) الحافظي، «حول اقتراح تأسيس حزب ديني إصلاحي».

(26) يمكن أن نسرد مثالًا آخر، من جملة أمثلة أخرى، توضح بعض المفارقات والتناقضات التي اعْتَرَت الأفكار والآراء التي قدمتها النخبة على أساس أنها مشاريع وبرامج، منها هذا البرنامج الذي نشرته الشهاب، العدد 16 (شباط/ فبراير 1926). ويقترح الأمور الآتية: المسائل الإسلامية العمومية، وفي مقدمتها الخلافة التي تضم ثبات الكلمة المحمدية، وتأييدها بجميع الطرق الموصلة إلى بروزها في عالم الوجود لغاية دينية محضة، على الرغم من أنف البؤساء المارقين والجبناء الهاربين؛ المسائل =

هكذا، فرضت قوانين الجمهورية الابتعاد عن السياسة، لا لأن ممارسة السياسة تخل بالنظام العام؛ بل لأن السلطات العمومية الفرنسية كانت ترفض أصلًا تشكيل أحزاب قوامها الغرض الديني. غير أن الإشكال بقي قائمًا لدى علماء الإصلاح حول كيفية النهوض بالإصلاح الشامل في غياب السياسة، ولعل هذا ما آمن به الشيخ الحافظي نفسه عندما كتب في موضع آخر: «انبعثت الفكرة الإصلاحية لحالة الوطن من الوجهة السياسية والدينية من إخواننا الأدباء والزعماء، وانقدحت رغائبهم في بعث الأمة من عدة أبواب إصلاحية»[27].

بناء عليه، أدى هذا الخلط إلى تأجيل تأسيس الجمعية الإصلاحية إلى الثلاثينيات، بعد بداية الوعي بضرورة تخطي الجمعِ المفارق بين الدين والسياسة في مجتمع متخلف وفي نظام استعماري. ولعلَّ اقتراح الشيخ محمد الأمين العمودي، المحلل السياسي والمثقف الإصلاحي، تأسيس جمعية دينية خالية من الأغراض وواضحة الخدمة والأهداف ساعد في إمكانية تحقيقها على أرض الواقع عام [28]1931؛ فقد شَخَّص المسألة في الشكل الآتي: «إن الأمة

= الإسلامية المركزية، كمحاربة البدع وانتقاد العاكفين عليها، ومقاومة دعاة الباطل لبقاء الأمة في الخمود المؤدي إلى الوحشية، والنهي عن التقليد وما لا فائدة فيه وعن تتبع ما يحط من شرف الجزائر (...)؛ المسائل الوطنية، وهي أعظم المسائل لأنها مدار المصلحة العامة التي كثر فيها القيل والقال ولم يفِها أحد حقها إلى الآن (ورأيي فيها) هو: إلغاء القانون العسكري الإجباري على الأهالي، ولا تكون الجندية بين الجزائريين إلا اختياريًا؛ إلغاء الانتخاب وإبطاله على الأهالي؛ إلغاء القوانين الاستثنائية قاطبة؛ منع المسلمين من شرب المسكرات ومعاقبة البائع والشارب؛ جعل التعليم باللغتين ونشره إلزاميًا بين جميع الطبقات وتعميمه بين الذكور والإناث من أموال الأوقاف؛ المساواة في الوظائف من غير حاجز؛ حرية القول والكتابة والاجتماع على مبدأ الجمهورية والقانون أساسه «حقوق الإنسان»؛ حرية السفر والتنقل لأي قطر. لا شك في أن هذا البرنامج أبرز وعيًا جمع متناقضات: الخلافة الإسلامية والجمهورية الفرنسية، المساواة في الوظائف والتمييز في مصادر تمويل مؤسسات التعليم، الحقوق والحريات العامة ورفض الخدمة العسكرية والحق في الانتخاب.

(27) انظر مقال المولود بن الصديق الحافظي، في: الشهاب، العدد 11 (14 شباط/ فبراير 1926).

(28) يمكن إضافة أسماء إصلاحية أخرى، جمعت الثقافة الفرنسية إلى الثقافة العربية، سمح لها بتمثل قيم العالم الحديث والرؤية الصحيحة لواقع حال المجتمع الجزائري في ظل القوانين والتشريعات الفرنسية، وكانت خير من تصدت لما انطوت عليه من تناقضات ومفارقات، وهي: الشيخ أبي يعلى =

الجزائرية أمة دينية، وإن سبب تخلفها وتأخرها هو انحرافها عن الدين الصحيح، ولا أَعْلَمُ ضررًا أكثر ولا مصيبة أعظم على الإسلام والمسلمين من الفوضى في الدين، ولا الطمع في إصلاح هذه الأمة والنهوض بها إلا بعد أن يعود الإسلام إسلامًا واحدًا، و[بعد] أن تحسم مادة الفروع التي فرعتها تلك الطوائف. ولا سبيل إلى إدراك هذه الغاية الجميلة إلا بتأسيس جمعية دينية، تكون لها اليد العليا والكلمة الفاصلة في جميع المسائل التي لها بالدين والعقائد والأحكام وغير ذلك (...) وأعظم نقطة، كما لا يغرب على بال كل مسلم، هي وضع حد بين الإسلام الصحيح والدخيل في أصول الدين وقواعده»[29].

سبق إقرارَ جمعية العلماء في مطلع الثلاثينيات بعدم التدخل في المسائل

= الزواوي، صاحب كتاب الإسلام الصحيح، وأول رئيس للجنة الدائمة لجمعية العلماء، بعد القطيعة التي حدثت بين الإصلاحيين والطرقيين عقب الاجتماع الثاني عام 1932؛ أحمد توفيق المدني، وهو الشاب المناضل في الحركة الوطنية التونسية الحديثة؛ محمد بن حورة، المدعو «أبو الحق» الذي لازم الشيخ الطيب العقبي، وكان يكتب باللغة الفرنسية في الصحافة الإصلاحية، مثل *El Ikdam, La Voix du peuple, La Justice, La Défense* وغيرها؛ الصادق دندن، مدير جريدة *L'Islam* (1910 - 1914)، فضلًا عن شخصيات فرنسية توسمت الخط الإصلاحي كأفضل حل للمسألة الأهلية وللوجود الفرنسي في الجزائر، أمثال فكتور سبيلمان (Victor Spielmann)، جوغلاريت (Juglaret)، المعروف بمحمد الشريف صاحب مطابع همزة وصل، والكاتب الفرنسي هنري بيرني (Henri Bernier) الذي دعا إلى تأسيس أول حزب إسلامي عام 1934. فقد كان لهؤلاء وغيرهم دور بالغ الأهمية في تجاوز مسألة حق المواطنة ونظام الأحوال الشخصية الإسلامي، وتوسيع صدى الحركة الإصلاحية في الجزائر والمتروبول إلى الدوائر الحكومية.

(29) الإصلاح، العدد 14 (25 أيلول/ سبتمبر 1930). نعتقد أن مقال العمودي هذا عن «الجمعية الدينية» يحمل جملة من القرائن تنم عن أن تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كان وفق تصوره، خصوصًا أنه كان عضوًا في لجنة صياغة القانون الأساس لجمعية العلماء: جمعية دينية (جمعية العلماء)، الهيئة الإدارية (المجلس الإداري)، علماء الدين والوطن (الأعضاء العاملون)، القانون الأساس للجمعية الدينية (القانون الأساس لجمعية العلماء). أما في موضوع الإسلام الدخيل والإسلام الصحيح، فإن جمعية العلماء ضمت في بدايتها، السنة الأولى، مجموعة من الشيوخ المحسوبين على التيار الطرقي، لكن سرعان ما استعصت صفوف الجمعية على قبول تيارين متناقضين. ثم خلا الجو كله للعلماء العاملين المصلحين كما حددتهم المادة 12 من القانون الأساس لجمعية العلماء: «الأعضاء العاملون هم الذين يصح أن يطلق عليهم لقب عالم بالقطر الجزائري بدون تفريق بين الذين تعلموا ونالوا الإجازات بالمدارس الرسمية الجزائرية، والذين تعلموا بالمعاهد العلمية الإسلامية الأخرى». ويتألف المجلس الإداري من الأعضاء العاملين فقط (المادة 8).

السياسية وعيٌ واضح بمعنى السياسة التي صارت من المجالات التي يدركها الجميع، ولكن لا يمارسها الجميع، ومنهم الأهالي، علماء أكانوا أم مثقفين، أم متعلمين، أم تجارًا... إلخ. وكان يحدو العلماء الذين حضروا الاجتماع العام لجمعية العلماء عام 1931، أملٌ في تأسيس مؤسسة ذات طابع تهذيبي، ديني وأخلاقي تعتمد في منطلقاتها على اللغة العربية والدين الإسلامي، وهما مقوّمان حرصت النخبة الإسلامية الاعتماد عليهما، لأنهما يمثّلان القاسم المشترك لجميع أبناء الوطن الجزائري. فالدين واللغة العربية يتمتعان بالصّفة العمومية منذ البداية. ولا يمكن لأي نشاط أو اجتهاد يتعلق بهما إلا أن يحقق تداعيات ونتائج عامة وأصداء سياسية[30]. ولعل هذا ما فطنت له الإدارة الفرنسية بعد اعتماد الجمعية، إذ رأت أن هذا النوع من النشاط الشعبي والجماهيري ينطوي على بُعدٍ سياسي، لأنه يمس وعيًا جَمْعيًا ساهم في إيضاح أكثر قَسَمات هوية المجتمع الجزائري وملامحها.

أخذت الإدارة المدنية والعسكرية تنعت جمعية العلماء في تقاريرها المختلفة بـ «حزب العلماء» (parti des oulémas)، وتتربص بالشخصيات الإصلاحية وتتحرش بها، وتتعقب نشاطها على المستوى الشخصي أو العام[31]، كما كانت تفعل مع سائر الأحزاب والشخصيات السياسية. فنشاط

(30) في الإصلاح بمعناه الشامل والعام، انظر أهم دراسة تاريخية ترصد أصول الإصلاح ولنشاط العلماء وتبين معناهما، قدمها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي إلى المؤتمر الخامس، عام 1935، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المنعقد بمقرها العام بنادي الترقي بالجزائر (الجزائر: دار الكتب، 1982)، ص 12-79.

(31) يمكن أن نذكر على سبيل المثال فقرات من التقرير التي دوّنتها الإدارة العسكرية والمدنية الفرنسية ضد حركة العلماء ذات الصلة بالسياسة. جاء في: «Le Rapport mensuel sur le moral des populations indigènes,» direction de Constantine, Etat majors, 2eme bureau:

«تقرير تموز/ يوليو 1944. اجتمع العلماء يوم 7 تموز/ يوليو، على الرغم من قرار الحظر الصادر عن الحاكم العام، وكان موضوع الاجتماع: العراقيل الإدارية، اقتراح تقديم كراس مطالب إلى الحكومة الفرنسية حول التعليم والدين، ومواقف من لجنة الدفاع في القاهرة. وأعرب الشيخ خير الدين في حديث له مع شخصية فرنسية عن إعجابه بالاستعمار البريطاني وفضّله على الاستعمار الفرنسي».

- تقرير تشرين الأول/ أكتوبر 1945، نشاط سري للعلماء لمصلحة النزعة الوطنية في الجزائر.
- تقرير كانون الثاني/ يناير 1946، اعتقال 23 شخصية من حزب العلماء، بسبب حوادث أيار/ =

العلماء، كما حددته هذه التقارير، نشاط ذو نزعة وطنية، يتخذ ماهيته من الدين، ويتخذ مـن اللغة العربية وسـيلة تخاطب وتفاهم وإنتاج ثقافي وسياسـي[32]. والحقيقـة هي أن رجـال الإصلاح هـم أول مـن أدرك الأبعـاد العامة التي يتضمنها العمل الإصلاحي وقدرته على التغيير لاسـتعادة الوعي الوطني. فقد كان وعيهم محايثًا لواقع المسـلمين الجزائريين ومصيرهم، وارتبطوا به ارتباط المثقفين الذين يعنيهم الشأن العام. وربما هذا ما كتبه في عام 1948 المناضل الإصلاحي علال الفاسـي الذي خبر الفكرة الإصلاحية ومضمونها الاجتماعي والسياسي: «وإذا كانت هذه الجمعية ترمي بصفة رسمية إلى غاية غير سياسية، وهي تطهير العقيدة الإسـلامية في الجزائر من الخرافات، وإحياء اللغة العربية في البلاد وتقوية الشعور بالشخصية العربية في الجزائر، فإن هذه المبادئ نفسها تعبّر في أرض ترزح تحت الاسـتعمار الفرنسي الذي يرمي رسميًا للقضاء على الإسلام الصحيح واللغة العربية والشـخصية القومية في مستعمرة الجزائر التي يجب أن تعد جزءًا مـن الوطن الواحد، وأن يتمتع أبناؤها بما يتمتع به المواطن الفرنسـي من الحقوق. إن هذه المبادئ نفسها تُعتبر من صميم السياسة في نظر المستعمرين ورجالهم، وبالدعوة إلى تحقيقها تدخل الجمعية، أحبت أم كرهت، في منازعات قوية ومشادّات صميمة مع الحكام الفرنسيين من جهة، ومع رجال الطرق الذين كانت السلطة الفرنسية لا تتأخر عن استغلالهم لصالحها من جهة أخـرى (...) ولكن يمكننا القول بـأن العقيدة الحقة التي يحملها الشـيخ ابن باديس هي ضرورة استقلال الجزائر عن الحكم الفرنسي»[33].

= مايو الأخيرة، وسـعى العلماء إلى ترجمة بيان الشـيخ الإبراهيمي وتوزيعه في لندن، نيويورك، موسكو بقصد إثارة اهتمام العالم لما يجري في الجزائر.

- تقرير نيسان/ أبريل 1946، نشاط سياسـي مكثف للعلماء، خاصة مع أحباب البيان، وبشكل سري مع حزب الشعب، ثم فقرات من خطاب أحد العلماء ضد فرنسا.

(32) حول النشاط السياسي لجمعية العلماء ضمن نشاطها الاجتماعي والديني والتربوي، انظر: Amar Hellal, *Le Mouvement réformiste algérien: les hommes et l'histoire: 1831-1957* (Alger: Office des publications universitaires, 2002), chap. 4.

(33) علال الفاسـي، الحركات الاسـتقلالية في المغرب العربي، ط 5 (الـدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1992)، ص 17.

ثالثًا: جمعية العلماء في ظل قوانين الدولة الفرنسية

الحقيقة هي أن الدولة الفرنسية، ممثَّلة في الحكومة العامة في الجزائر أو في الإدارة العليا في المتروبول، هي كيان سياسي وقانوني واجتماعي لا يكفّ عن التطور والتناقض أيضًا، إذا لم تحسن إدارة الشؤون العامة للمواطنين والرعايا وتسييرها. فالدولة بوصفها إطارًا جديدًا على الأهالي المسلمين تمثّل فرصة لتنمية مطالبهم وللإفصاح عن هويتهم الضائعة التي لا تلبث أن تنخرط في لعبة المجال السياسي، إن بالتعاون أوبالتصادم، أي بالمقاومة أو بالحوار.

هكذا، كانت النخبة الإصلاحية، التي آلت على نفسها منذ البداية الانخراط في نهضة المجتمع الجزائري والسعي الدؤوب لرفع مستواه المادي والمعنوي، كما ورد صراحة في جميع البيانات والمطالب التي رفعتها إلى السلطات العامة، تعتقد أنها لم تخالف قوانين أو لم تخترق حدودًا، بل تتضمن الإصلاح كمفهوم، منذ البداية، توكيد القواسم المشتركة للجزائريين واحترامها، ولو في إطار الدولة الفرنسية[34]، لأن هذه الأخيرة، كما كتب الشيخ عبد الحميد بن باديس، تعد من الجنسية السياسية التي لم يصل إليها الإنسان الأهلي الجزائري، ولكنه سيصل إليها حتمًا عن طريق الحركة الإصلاحية.

(34) في مذكرة إلى وزير الداخلية بعنوان «نحن صرحاء»، كتبت الشهاب معربة عن رأي النخبة الإصلاحية التي كانت متأهبة للعمل الإصلاحي، انظر: الشهاب، العدد 52 (15 تموز/ يوليو - آب/ أغسطس 1926): «إننا ما أسسنا مشروعنا إلا على مبادئ فرنسا الديمقراطية التي برهنا كجميع الجزائريين على إخلاصنا لها وتعلقنا بها؛ بأننا لما كنا نعتبر فرنسا دولتنا ونعتبر أنفسنا أبناءها، نرى أن من حقوقنا أن ننال منها ما يناله جميع أبنائها؛ أننا نرى من واجبنا أن ندعو الأمة الجزائرية للقيام بواجبها نحو دولتها، كذلك نرى من واجبنا أن ننبه الدولة إلى حقوق ومصالح الجزائريين؛ أننا إذا دافعنا، أشخاصًا أو أحزابًا، عن مصالحنا، فلا يجوز أن يُفهم من ذلك أننا معارضون لفرنسا التي هي للجميع». وهذا ما دأبت عليه الحركة الإصلاحية، وتمسكت به، حين أوضح الشيخ ابن باديس في بيان ونداء من الجمعية إلى الأمة الإسلامية، مع النص الفرنسي، جاء فيه: «وخلاصة ما نقوله للحكومة، أن الجزائر يقطنها شعب عربي اللسان، مسلم العقيدة، مرتبط بفرنسا ويطلب من فرنسا لا من غيرها، احترام جميع ما يلزمه ويمكّنه به أن يبقى عربيًا ومسلمًا، يتمتع بجميع الحقوق، ويؤدي سائر الواجبات التي يفرضها عليه القانون على قاعدة العدل والمساواة». Préfecture, cabinet et police générale, sécurité générale, Alger, 11 Avril 1939, CAOM, 21/44.

هــذه المميــزات والمقومات هــي المتوافرة للشــعب الجزائــري اليوم (1930)، وترشــحه بالتالي لنوع من المعاملة العادلة والســوية مع من يملك الجنسية السياسية، لأن هذه الأخيرة هي الإطار الشرعي الذي تجري في إطاره ضروب النشــاط ومعاملات الأفــراد والجمعيات والمؤسســات. ويعرّف ابن باديس الجنسية السياســية بقوله: «الجنسية السياسية أن يكون لشعب ما لشعب آخر من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية، مثل ما كان عليه، مثل ما على الآخر من واجبات، اشــتركا في القيام بهــا لظروف ومصالح ربطــت بينهما»[35]. ثم يوضح ابن باديس أن الجنسية السياســية هي الرابط الذي يجمع بين مجتمعين أو شــعبين مختلفين في القومية على ما هو عليه الوضع في الجزائر، وأن عدم اســتغلال هذه العلاقة على نحــو إيجابي ولمصلحة القوميــات الموجودة في الوطن ســيفضي لا محالة إلى ظهور نزوع نحو الانفصــال، ولعل هذه الفقرة توضح أكثر: «وتلقّته (أي مشــروع بلوم / فيوليت) الأمة الجزائرية التي ترضى بالارتباط بفرنســا في حقوقها وواجباتها- وهي الجنســية السياسية- ما دامت محترمة في جنسيتها القومية، وهي تلك المقومات والمميزات بشرط لا بد منه: وهو أن يكون التســاوي تامًا في جميع تلك الحقوق دون تخصيص لحق دون حق، وتمييز لطبقة على طبقة»[36]؛ فالحرية والمساواة هما قوام استمرار العلاقة بين الجنسية القومية والجنسية السياسية.

في كثير من الأحيان، كانت النخبة الإصلاحية، كما أُشــير سابقًا، تحاول الرد على خصومها ممّن يؤاخذونها، بســبب انخراطها في العمل السياسي، بأن نشاطها في البدء والسياق والنهاية يرمي إلى النهضة الشاملة التي تطاول جميع

---

(35) عبد الحميد بن باديس، «الجنســية القومية والجنسية السياسية،» الشــهاب، شباط/ فبراير 1937. ويعرّف الجنسية القومية، كالآتي: «إن الجنسية القومية هي مجموع المقوّمات والمميّزات: اللغة التي يعرب بها ويتأدّب بآدابها (الشّــعب)، والعقيدة التي يبني حياته على أساســها والذكريات التاريخية التي يعيش عليها، وينظر لمستقبله من خلالها، والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقومات والمميزات».

(36) ابن باديس، «الجنسية القومية والجنسية السياسية».

المجالات[37]. ويقول الشـيخ محمد الأمين العمودي في هذا الصدد: «ومهما قام أحدهم (العلماء) بعمل أو شـارك في آخر يعود بالخيـر والنفع على الأمة التي هو من أفرادها وعلى الوطن الذي هو مسـقط رأسه، وله فيه كغيره أقارب وأصدقاء ومصالح ماديـة وأدبية غلا أو رخص، إلا وصـرخ المغرضون: هذا تدخّل في السياسـة، هذا انتهاك لحرمة الدين. فنحن لم نعتقد قط ولا نبيح أبدًا أن نعتقد هذا الاعتقاد الفاسـد في علمائنا، بل نعتقد عكسـه، ونرى أن رجال الدين المسلمين ليس لهم الحق فقط كجميع مواطنيهم، بل من الواجب المحتم عليهم أن يخدموا الأمة بكل ما أوتوا من علم وقـوة. ونرى أنهم جديرون، إن لم نقل أجدر وأولى من غيرهم، كائنًا ما كان بالدفـاع عن إخوانهم في الدين، ويكشـف الغطاء من مختلف الأمراض والمصائب المتسلطة عليهم والمطالبة بما يلزمهم من إصلاحات والمشـاركة في أوسع نطاق ممكن وبأنجع الوسائل في الحركة الإصلاحية التي تهم شعبهم»[38].

ورد في هذه الفقرة أن النفع العام لا يتناقض تمامًا مع خدمة الوطن والشعب والأمة، وأن خلط السياسة والمصلحة العامة موجود في بعض الأذهان الفاسدة التي هيمن عليها التخلف (أذهان الطرقيين ورجال الدين الرسـميين)، أو ممن

---

(37) من الدراسات المهمة عن طبيعة جمعية العلماء المنافية للسياسة الاستعمارية، وبأنها كانت تضطلع بدور يرسم خطًا موازيًا للوجود الفرنسي، ولا يعمل على التواصل معه، مجموعة كتابات نشرها الباحث الإثنوغرافـي، جوزيف ديبارمي(Joseph Desparmet)، انظر في هـذا الصدد: Joseph Desparmet: «Naissance d'une histoire nationale de l'Algérie,» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF), no. 96 (Juillet 1933), pp. 387-392; «L'Histoire des arabes et les Oulémas algériens,» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF), Mai 1934, pp. 274-281; «Le Nationalisme à l'école indigène en Tunisie et en Algérie,» in: *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF), Février 1935, pp. 104-107; «Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algérie. La Politique des Oulémas algériens (1911-1937),» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF), 1937, pp. 352, 423 et 557; «Les Oulémas algériens et la propagande italienne (1931-1938),» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF), vol. 48 (Mai 1938), pp. 210-214, et «Les Réformistes et l'éducation nationale en arabe en Algérie,» dans: *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe. Tome III (3e année): Communications présentées à la réunion tenue à Paris du 11 au 13 juillet 1938*, sous les auspices de l'Institut des études islamiques de l'Université de Paris et du Centre d'études de politique étrangère, Travaux des groupes d'études : publication / Centre d'études de politique étrangère ; no. 3 (Paris: Harmattan 1939), pp. 174-182.

(38) Lamine Lamoudi, «Les Oulémas et la politique,» *La Défense*, no. 137 (19 Février 1937). المقال معرّب ومنشور في: البصائر، العدد 53 (آذار/ مارس 1937).

غلبت عليهم نزعة الاحتكار والاستئثار من غلاة المستوطنين والإدارة الفرنسية. ويشير العمودي صراحة إلى مفاهيم ومقولات: الأمة، الوطن، المواطنين، الشعب[39]، وسياسة الإصلاحات التي تؤطر الحركة الإصلاحية في الجزائر، ويجري تداولها في المجال العام وفق ما تسمح به السلطة الفرنسية. إن وسائل الإصلاح لدى جمعية العلماء هي الوسائل نفسها التي توفرها الدولة المدنية الحديثة، وأن لدى النخبة القدرة على التعامل مع هذه الوسائل، وتستأنس القدرة على إدارة المصلحة العامة، وهذا ما بيّنه الشيخ الأمين العمودي في صوغ محكم وواضح لطبيعة نشاط جمعية العلماء وأعمالها: «ويتلخص نشاط العلماء في الأمور التالية: مواصلة التربية الدينية والاجتماعية للسكان في إطار تقاليدهم ومعتقداتهم، الدعوة الحثيثة إلى التعليم باللغتين العربية والفرنسية، إسداء فضائل الرفق والبر والإحسان والأخوة بين جميع السكان، دون تمييز في الدين والجنس. محاربة الآفات الاجتماعية بمساعدة وتحت رعاية وسهر السلطات الفرنسية، والسعي إلى مكافحة، وبدون هوادة، الجهل، شرب الخمر، والدعارة، وكل هذه الأمراض الفتّاكة التي ألحقت الأضرار البالغة في صفوف الأهالي، وتسببت في انهيار عدد كبير من العائلات الشريفة والأسر المسلمة العريقة»[40].

نجد كذلك أن طبيعة الدولة المدنية الحديثة التي تعتمد الديمقراطية آلية

---

(39) في مقال سابق، يحدد الأمين العمودي خصوم جمعية العلماء بأنهم أذناب الاستعمار، سماسرة التبشير وكتلة الانتفاعيين التي تعمل بعض الدوائر في الإدارة على توحيدهم لمجابهة المشروع الإصلاحي، الشهاب (12 آب/ أغسطس 1934). فقد مرت ثلاثة أعوام على تأسيس جمعية العلماء، عندما كتب العمودي هذه المقالة ليؤكد المهمات الجسيمة التي تنتظر العلماء الذين صاروا يزاحمون أطرافًا قوية في الحياة العامة. فالانبراء لأذناب الاستعمار يحتاج إلى مقاومة سياسية، كما يتطلب التصدي لسماسرة التبشير توعية الأهالي بدين الإسلام، وتنويرهم بقيمه ومثله ومبادئه السامية سدًا لمرامي التبشير والتنصير وحركة الآباء البيض في معمورة الجزائر. ثم أخيرًا، مقاومة الانتفاعيين، وهم فئة من الانتهازيين والوصوليين رائدهم تحقيق المصالح الرخيصة التي عادة ما تكون على حساب نشاط الحركة الإصلاحية وأهدافها. ولعل في التصدّي لهذه الأطراف كلّها ما يكشف عن طبيعة المهمات التي تنتظر العلماء في المجتمع والدولة.

(40) Lamine Lamoudi, «L'œuvre de nos oulémas,» *La Presse libre*, 29 Mars 1933.

للإصلاح والتطوير والتحديث، لا تكفّ بدورها عن الإفصاح عن التناقضات الاجتماعية والسياسية، بحيث تظهر مواقف وأطراف متباينة، كما تختلف وجهات النظر والرؤى في مختلف القضايا والمسائل؛ ففي مثال جمعية العلماء التي كانت تنظر إلى نفسها بوصفها مؤسسة ذات طابع أخلاقي وديني، لكن بعد أن راكمت تجارب، صار يرى الآخرون أن نشاطها يهدد الوضع العام، لا بل يهدد كيان فرنسا في الجزائر، ويحمل في طياته مشروع الاستقلال حتمًا. في نظرة تاريخية لاحقة، تأخذ بمجمل تاريخ الحركة الإصلاحية، انتهى الكاتب والباحث الفرنسي رينيه ديليسل (René Delisle)، في دراسته الدائرة حول أصول جبهة التحرير الوطني، نشرها في عدد خاص من مجلة *Nerf*، إلى أن نشاط العلماء «اكتسى بُعدًا تاريخيًا معتبرًا في الأعوام التي سبقت الحرب العالمية الثانية. فقد سمح هذا النشاط بتكوين الآلاف من الشباب الذين صاروا في ما بعد عماد الحركة الوطنية. ولعلنا نجانب الصواب إذا قلنا إن الجزائر المستقلة كمجموعة وطنية، عربية ومسلمة، هي بمعنى من المعاني من إنجاز هؤلاء العلماء الذين كانوا يدرّسون ويلقّنون منذ قرابة الثلاثين سنة، أن الجزائر أمة، إسلامية وعربية. وكان هذا الشعار المثلث ينطوي برمّته على (الثورة) الجزائرية، حيث إن الكفاح المسلح ما هو، في المطاف الأخير، إلا النهاية القصوى لهذا البرنامج التعليمي»[41].

إن الفعل التغييري الذي لازم النشاط الإصلاحي، كما مارسته جمعية العلماء، هو بطبيعته سياسي بالمعنى الذي يشير إلى أن السياسة هي ما يهم الجميع، وأن ما يهم الجميع هو سياسة. وإذا كان قوام ما يمثّل مبرر وجود جمعية العلماء هما الدين واللغة العربية، فمعنى ذلك أن مدار نشاطها يهم الشعب الجزائري برمّته. وأضحى هذا واضحًا عام 1936، وخاصة في أعقاب المؤتمر الإسلامي الأول في 7 حزيران/ يونيو والمطالب التي تمخضت

(41) انظر دراسة رينيه ديليسل في: *Nerf*, nos. 12-13 (Octobre 1962), cité dans: Jean-Claude Vatin, *l'Algérie politique, histoire et société*, 2e éd. revue et augmentée ([Paris]: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1983), pp. 195-196.

عنه[42]. وصارت دعوة جمعية العلماء تُنعت بالعمل السياسي السافر بعد ما تمكنت من مزاحمة أطراف وفاعلين سياسيين في المجال العام. ولذا، لئن كان النشاط الاجتماعي والتهذيبي الأخلاقي والديني والثقافي واضحًا منذ البداية عندما شرعت جمعية العلماء في مشروعها الإصلاحي، فإن ما لم يكن واضحًا، وما يجب أن يجري البحث عنه من خلال الدراسة والتحليل، هو البُعد السياسي الذي ترتب على هذا النشاط. فبسبب تراكمه وتراكم التجربة التاريخية صار فعلًا سياسيًا قويًا عامًا يجبر السلطة الحاكمة على التعامل معه كطرف عام، وإلا أدى الأمر إلى الانهيار. وهذا ما وقع فعلًا في ما بعد الحرب العالمية الثانية. وأما عدم اشتغال العلماء بالسياسة، فكان تحصيل حاصل، لأن مركزهم الاجتماعي والقانوني لم يكن - كما سبقت الإشارة - يسمح لهم ذلك، علاوة على أنهم لم يبلوروا خطابًا سياسيًا واضحًا قابلًا للتداول العام والاحتجاج به أمام السلطات العامة؛ فالسياسة في مثال العلماء هي من قبيل «ما لا يريدونه». وفي هذا السياق، سياق الثلاثينيات، والكيفية التي ظهرت بها جمعية العلماء وانتشرت بعد ذلك، أضفى عليها بُعدًا وطنيًا، سرعان ما تماهت مقومات الأمة مع نشاط الحركة الإصلاحية وعملها ومشروعها. وبهذا المعنى، يقول الباحث فاتان (Vatin): «ربما كانت المرحلة التي ظهرت فيها الحركة الإصلاحية هي الحل الوطني. فقد اقتصرت النزعة المصالية على أوساط المهاجرين في فرنسا، والتي لم تكن بمقدورها أن تظهر كحل بديل. والأمر نفسه بالنسبة إلى فدرالية المنتخبين التي كانت تفتقر إلى دعم شعبي معتبر؛ فشخصية ابن باديس، زعيم الحركة الإصلاحية، ونفوذه المعنوي والفكري رشّحا جمعية العلماء لأن تكون الوسيط الحقيقي وبامتياز»[43]. ولعلّ ما ساعد أكثر في انتشار نفوذ الإصلاح وتوسّع دائرته، كما سبقت الإشارة، هو اندراج الحركة منذ البداية في التاريخ الواقعي للمجتمع الجزائري والتجاوب الصحيح مع التيار الإصلاحي العام الذي طاول العالم العربي والإسلامي. ومن زخم هذا الواقع استوحت

(42) انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب، «جمعية العلماء ومسألة فصل الدين عن الدولة».

(43) Vatin, p. 193.

الحركة برنامجها الذي صار مـع الوقت «يضيف متانة وقوة على المقارمة لدى الجزائريين، وبالتالي إلى تقليص إمكانات الامتصاص والاستيعاب لدى السلطة الفرنســية»[44]. فالتجربة الإصلاحية، كما بدت في التاريخ الجزائري الحديث، عبّرت عن الصِّلة المتينة بين الوطني والثقافي، فإذا كان نشاط العلماء في منشئه ومرماه ثقافيًا، فإنه كان حراكًا ثقافيًا مضمرًا ومدغمًا في البعد الوطني[45].

رابعًا: «الجزائر الفرنسية» بداية النهاية

ذكّر صاحب جريــدة *La Voix indigène* (صوت الأهالي) التي كانت تصدر باللغة الفرنسية، السلطات الفرنسية العامة بخطورة ما كان يضطلع به «العلماء» في الجزائر وأثره السلبي البالغ في المستقبل؛ فقد كتب رابح زناتي: «إن أخطر هذه العناصـر (التيارات والحركات التـي تتناطح وتتنافس في ســاحة العمل السياســي والاجتماعي في الجزائر)، هو بلا ريب النزعة الإصلاحية الجزائرية، المعروفة بـ (نشــاط العلماء)، ويمثّل هذا النشــاط بالفعل خطـرًا بالغًا على السيادة الفرنسية، خصوصًا بعد أن اســتفاد العلماء من تراخِ للسلطات الفرنسية طال أمده، وأوصلنا إلى وضعية صارت اليوم تنذر بآثار وخيمة على المستقبل. ونحاول في هــذا البحــث[46] أن نقدم دراســة مقتضبة وموضوعيــة للحركة

---

(44) Ibid., pp. 197-198.

(45) بشــأن البُعد الوطني للحركة الإصلاحية الجزائرية، كما يكشــفه التحليل السوســيولوجي والأنثروبولوجــي، انظـر: Tayeb Chenntouf: «Remarques sur la naissance des partis politiques en Algérie,» dans: *L'Algérie politique: 1830-1954* (Alger: OPU, 2003), pp. 119-128.

وذهب في المعنى نفســه المؤرخ الفرنســي روبير آجرون: «عملت حركة العلماء المصلحين في الجزائر، مبدئيًا، على تطهير الإســلام الأهلي المحلي، وعلى إخراجه من العزلة التي كان فيها، وإدراجه ضمن التيــار الذي يمكن أن نطلق عليه (الإســلام الأممي)، الأمر الذي اســتدعى أن تتبنى هذه الحركة مواقف سياسية معاكســة تمامًا للنفوذ الفرنسي، ومن ثم محاربة نزعة الفرنســة. فقد كان أثر الحركة في نشأة النزعة الوطنية وانتشارها أساســيًا». Charles-Robert Ageron, *L'Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954)*, 2 tomes (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), tome 2, p. 323.

(46) Rabah Zenati, Comment périra l'Algérie française (Constantine: Éditions Attali, 1938).

والكتاب مجموعة مقالات ســبق أن نشرها باسم مستعار «حسان»، في جريدته *La Voix indigène*، تحت عنوان «النزعة الإصلاحية الجزائرية»؛ انظر: Hassan, «Le Réformisme algérien,» *La Voix indigène, no. 422*, (12 Novembre 1937); no. 423 (19 Novembre 1937); no. 424 (26 Novembre 1937); no. 425 (3 =

الإصلاحية الجزائرية التي تقف دائمًا دون المشروع الفرنسي، وتُنَصِّب الأهالي المسلمين ضده، وتسعى جاهدة إلى تحقيق الاستقلال العاجل للجزائر. فقد تبين أن لرجال الإصلاح مهارة فائقة في استغلال النعرة الدينية والروح الإسلامية، واستطاعوا أن يحققوا أهدافًا فاقت توقعاتهم. ويكفي أن يستمر هذا الوضع على هذا النحو من اللامبالاة، حتى نصل إلى النهاية المحتومة للجزائر الفرنسية».

وكان زناتي يفكر ويكتب كمثقف حداثي يتطلع إلى نيل المواطنة الفرنسية الكاملة، كأفضل سبيل إلى انتشال الأهالي من وهدة التخلف المادي والمعنوي، وعلّق بالتالي الأمل كله على الدولة الفرنسية كنظام استيعابي يدمج الأهالي المسلمين في البوتقة الفرنسية، لأنها الأنسب إلى الرقي والتقدم والحداثة. وبناء عليه، فأي تقصير أو تلكؤ في هذا المجال سيستدعي أطرافًا أخرى لملئه. والمصلحون[47]، كما يبدو، هم من لهم القدرة حاليًا على مزاحمة النظام في الجزائر، وهنا يكمن مصدر خطورتهم: «ظهر رجال الإصلاح المعروفون باسم

= Décembre 1937); no. 426 (10 Décembre 1937); no. 427 (20 Décembre 1937); no. 428 (28 Décembre 1937); no. 429 (7 Janvier 1938); no. 430 (14 Janvier 1938); no. 431 (26 Janvier 1938); no. 432 (3 Février 1938); no. 433 (11 Février 1938); no. 434 (22 Février 1938)..

كما أن مصالح الأمن الفرنسية أعادت نشر الكتاب نفسه في عام 1958 في شكل مطبوعة سرية على مصالحها الإدارية والعسكرية، محذّرة من النشاط الإصلاحي المناوئ للمشروع الاستعماري في الجزائر.

(47) المصلحون الجزائريون هم من كانوا في المجلس الإداري لجمعية العلماء منذ البداية، أي هم الأعضاء العاملون كما وصفتهم المادة 12، من القانون الأساس لجمعية العلماء، فالأعضاء العاملون، هم «الذين يصدق أن يُطلَق عليهم لقب عالِم بالقطر الجزائري، بدون تفرقة بين الذين تعلموا، ونالوا الإجازات بالمدارس الرسمية الجزائرية، والذين تعلموا بالمعاهد العلمية الإسلامية الأخرى». وجاء في المادة الثامنة: «إطلاق صفة العالِم على العضو العامل فحسب. وما يُستشف من هذا التحديد للعالِم هو الصفة العَمَلية التي يتحلى بها المصلح العضو في المجلس الإداري لجمعية العلماء، ومن ثم تميزه من رجل الدين التقليدي الرسمي وقائد ومريد الطريقة والزاوية. فالعلماء المصلحون هم مثقفون، يتفاعلون مع معطيات المجتمع ويتخذون منها مواقف وآراء وينشرون على أثرها وعيًا لتجاوزها ومحاولة تخطيها. مثال ذلك، السياق الذي أحاط بفكرة تأسيس جمعية العلماء، ويقول في ذلك المستشرق المعروف جوزيف ديارمي: «يُعزى سبب إنشاء جمعية العلماء إلى الشعور بالمهانة الذي انتاب العلماء، عندما احتفلت فرنسا بمرور مئة سنة على احتلالها الجزائر (...) وإذا كانت تفعل ذلك اليوم، لكنها لن تفعل ذلك في القرن القادم». انظر: Desparmet, «Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algérie,» p. 352.

(العلماء) حديثًا فقط (1931)، ولم يحتج نشاطهم إلى سنوات طويلة ليكسب قيمة معتبرة. فالنجاح الـذي أحرزوه كان منقطع النظير، ولا يمكن أن ينكره إلا جاحد أو أعمى. ولا يمكن النيل أيضًا من نتائج عملهم الثوري الراهن وفي المستقبل»[48].

الحقيقة أن هذا التحذير أو الإنذار الموجّه إلى السلطات العامة لم يأخذ بالأسباب الحقيقية لظاهرة الإصلاح الإسلامي في الجزائر، بقدر ما يريد أن يغيب الظاهرة في حياة الدولة المدنية الحديثة، التي تُعَدّ الإطار الأكثر ملاءمة لإمكانية الإفصاح عن خصائص الشعوب والمجتمعات وملامحها ومقوماتها القومية.وبناء عليه، فإن هذا التحذير يؤكد حقيقة أن تلكؤ السلطات الفرنسية عن القيام بواجبها السياسي والقانوني حيال الجزائريين هو الذي سيفضي إلى حالة من القطيعة بين الجزائريين والفرنسيين؛ فقد فات رابح زناتي، الذي ينظر إلى قضايا الأهالي من منظور «اندماجي» حداثي راسخ في الثقافة الفرنسية، أن الدولة الفرنسية كفيلة عبر مشاريعها السياسية وإجراءاتها القانونية والتنظيمية بأن تغيّر الأهالي إلى مواطنين من دون المرور بـ «الخصوصية»[49]. لكن نجد، من ناحية أخرى، أن لتحذيرات رابح زناتي من نشاط العلماء ما يبررها، لأنها فعلًا منافية لواقع حال العصر الحديث الذي يحث الدولة كمنظومة سياسية وقانونية وإدارية على ضرورة توحيد نمط حياة المواطنين والسعي الجاد إلى تمكين الجميع من المساواة والعدالة والحرية، حتى لا يظهر النشاط المختلف نشاطًا شاذًا لا يقبل الاستيعاب داخل النظام،

---

(48) *La Voix indigène*, no. 422 (12 Novembre 1937).

ما يجدر ذكره في هذا الصدد أن كتابات زناتي وموقفه من الحركة الإصلاحية، بعد المؤتمر الإسلامي، حزيران/ يونيو 1936، تغيّرا بشكل حدّي وراديكالي ممّا كتبه في بداية نشاط العلماء عام 1931 وما بعده. انظر مثلًا: «Aux Oulémas Musulmans,» *La Voix indigène*, no. 101 (28 Mai 1931), et no. 104 (4 Juin 1931).

(49) كان رابح زناتي يتضايق من مسألة «الخصوصية»، ويعتبرها منافية تمامًا للمشروع الفرنسي وتقف على النقيض منه، لأن الخصوصية تحول دون اندماج الأهالي في المحلول الفرنسي. ومشروع الحركة الإصلاحية هو من هذا القبيل، انظر: *La Voix libre*, no. 1 (12 Février 1947).

وبالتالي صار ينظر إلى ما تقوم به حركة العلماء نشاطًا مناوئًا ومخالفًا لطبيعة الوجود الفرنسي في الجزائر.

يضيف رابح زناتي، الذي انتبه فعلًا إلى خطورة المشروع الإصلاحي على مستقبل فرنسا في الجزائر: «فقد كانت لهم (العلماء) مآرب سياسية، وإن أنكروا ذلك، وكانت لهم أهداف مرسومة، ذهبت بهم إلى حَد التحالف مع الأحزاب السياسية المتطرفة بقصد الإساءة إلى السلطات الفرنسية وتحقيق مآرب خاصة. فقد رأيناهم، مثلًا، يشاركون في المظاهرات مع الجماهير وفي المسيرات، ويحترفون، على غرار المنظمات الحزبية اليسارية، تقنيات عقد الاجتماعات وإدارتها مثل رفع الأصابع لتقديم الاعتراضات والتدخل في إطار نقطة نظام، وإطلاق لقب (صديق) في ما بينهم. وأن علاقاتهم بالأحزاب السياسية المتطرفة، وخطاباتهم ومقالاتهم الصحافية، كلها تمس بصورة أو بأخرى المسائل السياسية، وتفصح عن رغبة واضحة في الانخراط في مشكلات الجماهير الجزائرية، بعد ما تمكنوا من جمع صفوفها وتنظيماتها، وهو ما يقطع باتهام العلماء بأنهم يرتبون ثورة داخلية تحقق أغراضهم»[50].

إن علاقة الحركة الإصلاحية بالتشكيلات السياسية الأهلية والفرنسية، وخاصة اليسار الفرنسي، كانت بالكاد خطًا ثابتًا، لأنها الجهة التي يمكن أن تساعد الأهالي وتناصرهم. فقد كانت النخبة الوطنية تبحث دائمًا ابتداء من عام 1912 عن الإطار الأمثل والملائم الذي يمكّنها من الإفصاح والتعبير عن مطالبها وتحسين شروطها المادية والمعنوية. بل يمكن الجزم بأن نشأة الحركة الوطنية الجزائرية كانت في كنف اليسار الفرنسي من حيث المطالب الاجتماعية والنضال الاجتماعي والسياسي والخطاب الثوري والشيوعية الأممية والمسيرات والإضرابات والمظاهرات، والتي استخدمتها النخبة الوطنية الإصلاحية بداية من الأمير خالد إلى الشيخ عبد الحميد بن باديس، مرورًا بنجم

---

(50) La Voix indigène, no. 424 (26 Novembre 1937).

شمال أفريقيا وحزب الشعب، وليس انتهاء بأحباب البيان. ويواصل رابح زناتي في السياق نفسه: «لقد اختار العلماء صف المعارضة، وقدّموا يد المساعدة إلى كل من كان يحلم باستقلال وهمي. وأدت هذه الممارسات الجديدة للعلماء، ربما من دون وعي منهم، إلى نوع من السياسة النضالية. ولم تتأخر الحوادث لكي تكشف لنا عن مراميهم الحقيقية، وتفضح في عز النهار نشاطهم الهدّام، على الرغم ممّا ينص عليه قانونهم الأساسي بأن جمعية العلماء هي جمعية ذات طابع تهذيبي أخلاقي واجتماعي. فلو كانوا على علم بما يجري في الجزائر لتحفظوا على مثل هذه التصرفات، لأن وعي الإنسان المسلم لا يفرق بين الزمني الدنيوي والروحي الديني. فالدين يشمل مختلف المفاهيم التي لا انفصام لعراها. والعلماء، مثل جوردان، يتعاطون السياسة ولا يدرون أنها سياسة»[51]. ثم ينتقل رابح زناتي إلى الحديث عن مؤتمر القدس الذي عُقد في عام 1931، وربط بين مقرراته وما صدر عن العلماء طوال الثلاثينيات، وخاصة المؤتمر الإسلامي في حزيران/ يونيو 1936، والدور الكبير الذي اضطلع به العلماء، على مستوى التحضير، وضبط اللوائح وطريقة تسيير المداولات وصوغ المطالب.

يتضح من كلام رابح زناتي أن نشاط العلماء يندرج ضمن الأمد الطويل الذي يتفاعل مع التاريخ وينصهر معه في سيرورة البحث عن الاستقلال الذاتي وبينية الدولة التي تؤطر حاجات الشعب ومطالبه وتطلعاته. وهذا الكلام ليس من وحي الرومانسية التي تتغنى بالوطنية وتحتفي بالخطاب الشعوبي، بل هو حقيقة ينتهي إليها التحليل التاريخي الرصين الذي يسترشد بالتاريخ اللاحق للحوادث والوقائع. وما يؤكد ما توقعه رابح زناتي، هو الدراسة التي أعدها في عام 1958 الباحث العسكري جاك كاري في ما يتعلق بشؤون الأهالي والحركة الإصلاحية خصوصًا، حين نوّه بقوة الفعل العام الذي لازم نشاط العلماء منذ البداية، والمرحلة الحتمية التي آلت إليها الجزائر، بداية من عام 1954: الثورة،

(51) Ibid.

الاستقلال، والدولة الوطنية[52]: «لم تكن جمعية العلماء غريبة عن ثورة تشرين الثاني/ نوفمبر؛ فقد مهّدت الأرضية الملائمة ووَسَّعت من نطاقها، وعملت على تكوين أُطرها الضرورية. ومنذ البداية، حتى وإن لم تكن طرفًا عمليًا في الثورة، أمدت أعضاءها بكل الوسائل والمراحل اللازمة من أجل الوصول إلى الاستقلال[53]: الاستيلاء على التعليم وأموال الأوقاف؛ مضاعفة الجهود بقصد انتصار اللغة العربية والدين؛ وإرسال البعثات الطلابية إلى المشرق العربي[54]؛ تربية الجماهير على فكرة الاستقلال، وتدريبها على العمل التحرري؛ التحرر وتشكيل السيادة العربية»[55].

---

(52) لا شك في أن الوقوف على تاريخ الحركة الإصلاحية، من خلال قراءة تراثها، يدعونا إلى تقريب النزعة الإصلاحية بالفكرة الوطنية، واعتبارهما مترادفتين، إلى حد أن «الفكرة الوطنية، كما يرى فاتان، تغلبت على النزعة الإصلاحية، وأن العديد من أنصارها ينسى في أغلب الأحيان المصطلح الديني لمصلحة المصطلح السياسي فحسب. وهكذا، فإن أشكال الانخراط في التنظيمات الأهلية وطرائقها لم تكن واضحة دائمًا، بل يكتنفها الغموض واللبس». Vatin, p. 194.

(53) «سرعان ما تبين لجمعية العلماء أن استقلال الجزائر هو وحده الذي يمكّن المسلمين من ممارسة دينهم بشكل حقيقي». Jacques Carret, « L'association des oulama: Réformations sociales en Algérie,» *L'Afrique et l'Asie moderne*, no. 43 (1958), p. 35.

(54) يذكر الباحث جاك كاري أنه في عام 1954، كان في الجزائر: 126 شعبة تابعة لجمعية العلماء، 34 ناديًا، 70 دارًا للعبادات، و18 مؤسسة تعليمية، أي ما يناهز 411 بؤرة للدعاية الإصلاحية. وأوفدت في شهر رمضان، عام 1955، 233 إمامًا وداعية جابوا جميع ربوع الوطن الجزائري. أما صحيفة البصائر فقد كانت تطبع 15.000 نسخة. Carret, p. 32.

(55) Carret, pp. 37-38.

انظر أيضًا موضوع قوة الفعل العام لنشاط جمعية العلماء، الكتاب الذي أشرف وساهم فيه المؤرخ روبير آرون، إذ يؤكد أن القيمة الكبرى للخاصية السياسية للعلماء كانت واحدة من الأصول التي هيّأت لأسباب الحرب التحررية في عام 1954. Robert Aron, *Les Origines de la guerre d'Algérie*, [avec la collaboration de] François Lavagne, Janine Feller et Yvette Garnier-Rizet, textes et documents contemporains (Paris: Fayard, 1962), pp. 68-71.

الفصل الحادي عشر

جمعية العلماء ومسألة فصل الدين عن الدولة

أولًا: اللائكية في الجزائر؟

تُعَدّ مسألة فصل الدين عن الدولة أهم ما تطورت إليه الدولة الفرنسية الحديثة مطلع القرن العشرين؛ فقد صدر قانون الفصل في 9 كانون الأول/ ديسمبر 1905 [1]، حاثًّا على ضرورة القطيعة مع المؤسسة الكنسية وإبعاد

---

(1) صدر القانون في الجريدة الرسمية الفرنسية بتاريخ 11 كانون الأول/ ديسمبر 1905: "Loi Concernant la séparation des Eglises et de l'Etat" في عهد الرئيس الفرنسي إميل لوبي، ووضع قانون الفصل هذا حدًا لنظام الكونكوردا لعام 1801 الذي أنشئ في إثر الاتفاقية التي أبرمت بين الكنيسة والحكومة الفرنسية، واعتُبرت فيه الديانة الكاثوليكية دين أغلبية الشعب الفرنسي، بينما اعتبر النص الجديد أن الكاثوليكية دين مثل سائر الديانات الموجودة في فرنسا. ويعزى الفضل الكبير في صوغ قانون الفصل إلى اليسار الفرنسي، خصوصًا جهد أرستيد برياند (A. Briand) وجان جوريس (J. Jaurès). وجاء في المادة الأولى: تضمن الجمهورية حرية الضمير، وتكفل حرية ممارسة العبادات، ولا تقيدها إلا الضوابط الواردة لاحقًا حفاظًا على الصالح العام. المادة الثانية: لا تعترف الجمهورية بأي دين، ولا تقدم له أي راتب أو اعتماد مالي. ومن ثم، فبداية من الأول من كانون الثاني/ يناير الذي يلي الموافقة على هذا القانون، تُلغى جميع المصاريف المتعلقة بالعبادات من ميزانية الدولة والولايات والبلديات. إلا أنه يمكن تسجيل بعض المصاريف في هذه الميزانية بالنسبة إلى الخدمات المتعلقة بالصدقات والإحسان، والتي ترمي إلى التكفل بحرّية ممارسة العبادات في المؤسسات العامة، مثل الثانويات والكليات والمدارس ومآوي رجال الدين والملاذات والسجون. بينما تُلغى المؤسسات العامة لشؤون العبادات إلا ما يندرج في الأحكام الواردة في المادة الثالثة». انظر النص كاملًا مع الملاحق المعدلة له في كتاب: Jean-Marie Mayeur, *La Séparation des Églises et de l'État* (Paris: les Éd. de l'Atelier, 2005).

مجالها عن الدولة التي يجب أن تحتكر حصرًا السـلطة والسيادة وقوة الإكراه. ويُستشـف من نصوص هـذا القانون أن مجـال تطبيقه هو الإقليم الفرنسـي المعروف بالمتروبول، أي إنه لا يعني الجزائر المسـتعمرة مبدئيًا، إلا أن المادة 43 نصّت صراحة على أنه سيصدر لاحقًا مرسـوم يحدد كيفيات تطبيق قانون الفصل في الجزائر والمستعمرات[2].

المعروف في هذا الصدد أن قانون الفصل لعام 1905 والتشريعات التي تلته تحدثا عن فصل الديانة المسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتية) عن الدولة، وتناولا المسـائل المدنية - السياسية ورسـم حدود الكنيسـة التي تبقى ضمن المجال الخاص (العقيدة، الإيمان، الضمير، الروح... إلخ)، أو في إطار الكنيسة كمؤسسة اجتماعية وأخلاقية ودينية بعيدة عن السياسة؛ فقد أجهز قانون الفصل على نفوذ الكنيسة وصدقيتها، وهي التي تضاهي الدولة نفسها، الأمر الذي استدعى تحجيمها وتقييدها حتى لا تعوّق المد المدني والوضعي والعقلاني للعالم الحديث الذي لا تقوم الدولة الحديثة فيه على الدين، بل على العقد الاجتماعي المدني الذي يستند إلى إرادة الأشخاص مجردين من صفاتهم واعتباراتهم الدينية والإثنية والعنصرية، بل إلى ذواتهم كمواطنين، وذوات مكتفية بذاتها في الدولة الفرنسية.

تتعلق المسـألة العلمانية بالديـن والدولة، وهي بالتالـي تندرج في ما كانت تهتم به جمعيـة العلماء والتيـار الإصلاحي بصورة عامـة؛ فقد كان المطلب الأسـاس للمصلحين هو إصلاح الدين في ظل الدولة الفرنسـية. وسـبقت الإشـارة إلى أنهم فطنوا إلـى أهمية النظام السياسـي فـي ترقية مقوّمـات الأمة، ومنه الدين الإسـلامي. فالإصلاح الديني لـم يكن مطلوبًا فقط في مواجهة الإدارة الاسـتعمارية: حرية التعليم[3]، وإلقاء الدروس في

(2) جاء في المادة 45: «سـوف تصدر لوائح إدارية عامة تحدد الشـروط التـي بموجبها يطبق هذا القانون في الجزائر وفي المتروبول.» صدر المرسـوم بتاريخ 27 أيلول/ سـبتمبر 1907، بعنوان: المرسوم المتعلق بالتسيير الإداري العام وشروط تطبيق قوانين الفصل بين الكنائس والدولة في الجزائر، والممارسة العامة للعبادات.

(3) المقصود بحرّية التعليم، أي التعليم العام الذي تديره الحكومة العامة في الجزائر لسـائر أبناء الفرنسـيين. يقول الشـيخ ابن باديس في هذا الصدد: «نحب لأبنائنا أن يتعلموا اللغة الفرنسية، فهي لغة =

المســاجد[4]، واســتقلال القضاء الشــرعي بتطبيق نظام الأحوال الشخصية الإســلامي[5]، بل كان الإصــلاح الديني مطلوبًــا أيضًا فــي مواجهة النظم

= علمية، عالمية ولغة الأمة التي تربطنا بها روابط اجتماعية وبالحكومة التي تتصل شــؤوننا ومصالحنا بها. نحب لأبنائنا هذا، من دون أن نرضى بأن يمس شــيء ولو قليل من أمــر عقيدتهم وصفتهم الدينية، لأن العقيدة والصفة الدينية عندنا هي فوق كل شــيء، وقبل كل شــيء، وأعز من كل عزيز، وأعظم من كل عظيم (...). وإذا كانت (المدارس) علمانية قدّمنا لهــا أبناءنا ونحن مطمئنون على عقيدتهم، وإن كانت دينية تركناها لأبناء دينها الذي تنتمي إليه (...). إن مدارس الحكومة العلمانية المحضة موجودة، فليؤمّها المســلمون بأبنائهم دون غيرها من كل مدرسة لها صبغة دينية غير إســلامية، وذلك يكونون قد أوصلوا أبناءهم إلى اللغة الفرنســوية وما يعلم بها دون أن يصيبوهم بشيء في دينهم وعقيدتهم». انظر: «مدارس الحكومة العلمانيّة والمدارس النّصرانيّة: أيّتهما يسوغ للمسلمين أن يقصدوها بأبنائهم،» الصراط، العدد 5 (25 تشرين الأول/ أكتوبر 1933).

(4) الدروس التي كان يلقيها العلماء في المســاجد تشــمل: تفــسير القرآن وتجويده، الحديث الشــريف، الفقه في المختصر وغيره، العقائد الدينية، الآداب والأخلاق الإســلامية، العربية بفنونها، من نحو وصرف وبيان ولغة وأدب، الفنون العقلية كالمنطق والحساب وغيرهما. من بيان الشيخ ابن باديس الذي دعا فيه إلى بداية الدروس العلمية التي يلقيها الســادة العلماء على طلبتهم، بداية من يوم الســبت 21 تشــرين الأول/ أكتوبر 1933. «الدروس العلمية الإسلامية بقسنطينة،» الصراط، العدد 4 (9 تشرين الأول/ أكتوبر 1933). انظر أيضًا مطالب العلماء في مسألة التعليم وحقهم فيه حيال الإدارة العامة، إلى مقررات المجلــس الإداري للجمعية إلى الوالي العام، الصراط، العدد 11 (27 تشــرين الثاني/ نوفمبر 1933)، واقتراح الشيخ ابن باديس في موضوع إنشــاء كلية دينية، في: سجل المؤتمر الخامس لجمعية العلماء المســلمين الجزائريين، تحرير محمد البشير الإبراهيمي (قسنطينة: المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1935)، ص 106-107، الاســتماتة في المطالبة بهذا الحق هو الذي شــدد فــي نهاية المطاف على عمومية وقانونية التعليم الحر والعام الذي طالبت به جمعية العلماء.

(5) كان العلماء يلحّون دائمًا على اســتقلال القضاء الإســلامي عن الإدارة الفرنســية. أما أهم ما وصلت إليه هذه الدعوة واكتســت المدلول العمومي الذي يهدف إلى انتقاص السيادة الفرنسية، فقد ورد في المذكرة/ التقرير الذي قدمه مجلس إدارة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى الحكومة الجزائرية (الحكومة العامة)، بعد اجتماعه المنعقد في 5 آب/ أغسطس 1944، في المسائل الدينية الثلاث: المساجد والتعليم والقضاء. وورد في الشــأن الأخير ما يلي: «القضاء بين المسلمين في أحوالهم الشخصية والمالية والجنائيــة، جزء لا يتجزأ مــن دينهم، لأن الحكم بينهم فيهــا حكم من الله، ولأن أصــول تلك الأحكام منصوصة في الكتاب والسُّــنة، وكل ما فيهما فهو دين، ولأنهم ما خضعوا لتلك الأحكام إلا بصفة كونهم مسلمين. والدولة الفرنسية نفسها تعترف بهذه الحقيقة اعترافًا صريحًا. فقد كانت إلى العهد القريب تعارض مطالبة الجزائريين بحقوقهم السياســية لتمسكهم بالقانون الإســلامي في الأحوال الشخصية». ولاستعادة القضاء الإسلامي مكانته ودوره في حياة المســلمين الجزائريين، اقترحت جمعية العلماء أصول الإصلاح الآتية: التعليم القضائي، أي دراسة أحكام التشريع الإسلامي في مصادره وأبوابه وفق نمط التعليم الحديث (جامع الزيتونة)؛ إسناد وظائف قضائية للمتخرجين المســلمين؛ تشكيل مجلس قضائي أعلى من القضاة =

الطّرقية[6] التي «كلّســت» الحياة الإســلامية في جملة تقاليد بالية وشــعائر متواتــرة عن عصور الانحطــاط والتخلف، اختصرتها التجربة الاســتعمارية في ما عُرف بـ «الإسلام الجزائري». فقد كرّســت التجربة الطّرقية مع النظام الاســتعماري ذهنية أهلية عوّقــت المجتمع المســلم عن التطــور والترقية نحو الأفضل وفق ما توفــره الحياة الحديثة، وتبيّن بعد أعوام من الإســلام الطّرقي أنه نفــي تاريخي ووجودي للحداثة، كما ينشــدها التيار الإصلاحي في تعبيراته الدينية أو السياسية.

هكذا، عبّرت مســألة فصل الدين عن الدولة عن صُلب الإشــكالية التي انبرت لهــا الحركة الإصلاحية فــي البداية وفي ســياق أحــداث الثلاثينيات والأربعينيات إلــى آخر مراحل العهد الفرنســي في الجزائر. ولعــل تداعياتها مازالت تــلازم الحياة السياســية إلى الآن[7]. فمــع بداية النصــف الثاني من

= المسلمين يتولى اختيار القضاة وتسميتهم ومراقبتهم والنظر في سلوكهم وتحديد عقوبتهم، وتكون سلطة هذا المجلس مستقلة عن القضاء الفرنسي؛ محاكم للاستئناف، تستأنف فيها الأحكام الأولية وتكون سلطتها إســلامية خالصة، لأن حكم القاضي المســلم لا ينقضه إلا قاضٍ مسلم. محمد البشــير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، 24 مج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987)، مج 1، ص 330-339. انظر أيضًا الوثيقة نفســها، كما أعدتها مصالح الإدارة الحكومية، عمالة مدينة الجزائر، تحت عنوان المشــكلة الثقافية في الجزائر، حيث تضمنت المذكرة التي بعثت بها الجمعية إلى الحكومة العامة، مبادئ جمعية العلماء وأصولها، مع تمهيد خاص يوضح المســتوى الذي وصلت إليه جمعية العلماء، والحقائق الجديدة التي فرضتها. فقد زادت الهوة، بسبب نشاط العلماء بين السكان المسلمين والأوروبيين، وأن حزب العلماء طرف أساس لا يمكن التغاضي عنه إذا أرادت السلطة أن تسعف الأوضاع بإصلاحات جادة وفعّالة. «Mémoire présenté par l'Association des oulémas d'Algérie au sujet des mosquées, de l'enseignement, de la langue arabe et de la justice musulmane» (Août 1944), CAOM, 4I/14.

لمعرفة المزيد عن موقف المصلحين من مســألة القضاء الإسلامي، انظر: عبد الحميد بن باديس، «كتاب مفتوح إلى قضاة الشرع الإســلامي بالعمالات الجزائرية الثلاث،» البصائر، السنة 3، العدد 109 (22 نيسان/ أبريل 1938)؛ حمزة بوكوشة، «القضاء الإســلامي بالجزائر،» البصائر (1 آب/ أغسطس 1947)؛ أبو يعلى الزواوي، «القضاء وحالته في الجزائر،» البصائر (1948).

(6) انظر موقف جمعيــة العلماء مــن الطرقية، في: ســجل المؤتمر الخامــس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص 29-40 و61-63.

(7) انتهى الباحث الفرنسي الأب هنري سانسون في دراسته عن الإسلام في الجزائر الحديثة إلى وصف الوضع العام بأنه نوع من اللائكية الإســلامية. انظر: Henri Sanson, *Laïcité islamique en Algérie*, Recherches sur les sociétés méditerranéennes (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1983).

عشرينيات القرن العشرين، لاذ المصلحون الجزائريون بالدين ومتطلباته، ثم ما لبثوا أن أسسوا جمعية رسمت أهدافها على أســاس الدين والأخلاق. وبعدما توافرت لهم تجربة الثلاثينيــات، عمدوا في أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها إلى بحث المســألة العلمانية في جميع تعبيراتها واحتمالاتها، على أساس أنها مســألة تختزل وجود فرنســا الحقيقي في الجزائر، أي إنها عبَّرت عن المأزق التاريخي للاستعمار عندما أخفق في حل هذه الإشكالية في بلد غير فرنسا[8].

تعاملت فرنســا مع الدين الإســلامي كمجموعة من الأعراف والتقاليد التي تنظم وتتحكم في حياة رتيبة للأهالي؛ فالإســلام في عُرف العسكريين، ثم السياسيين والإداريين الفرنسيين، مؤسســة دينية تقليدية ونظام حياة مغلق يأبى التطور وفــق النمط الحياتي الحديث. واحترامهــا لهذا الدين كان على هذا الأســاس، كما ورد في معاهــدة تموز/ يوليــو 1830 [9]، خاصة منها

(8) بمناســبة مرور مئة عام على قانون الفصــل والتجربة العلمانية في فرنســا، ظهرت مجموعة من الكتب تعاود التفكير في المســألة، وترصد أهم الإنجازات الفكرية والسياســية التي لازمت الحياة الفرنســية المعاصرة، ونذكر على ســبيل المثال لا الحصر الكتب التاليــة: Maurice Larkin, *L'Église et l'État en France: 1905, la crise de la Séparation*, Bibliothèque historique universelle Privat (Toulouse: Privat, 2004); Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, La couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 2004), et Émile Poulat, *Notre laïcité publique: La France est une République laïque: Constitutions de 1946 et 1958* (Paris: Berg international éd., 2003).

في جميع الأحوال، انتهت هــذه القراءات الجديدة إلــى أن التجربة العلمانية في فرنســا تجربة راديكاليــة، تعاملت مع اللائكية على أنهــا تيار أصولي، وعلى أن مبدأ الفصــل مبدأ قاطع، على خلاف بعض التجارب الأوروبية الأخرى التي اتسمت بالمرونة واللين، استطاعت الأجيال الجديدة والقوميات المختلفة أن تقطن وتســتوطن في المدن وأقاليم الدول المســتعمرة ســابقًا، وأن تتكيــف مع الوضع، وتحصل على جملة امتيازات زادت من قيمة وضع المواطن. ولعل أهم مظهر يفصح عن مأزق اللائكية في فرنسا حاليًا هو تلكؤها في التعامل الإيجابي مع الديانة الإســلامية التي صارت تمثّل ثاني ديانة بعد الكاثوليكية، وانتهت في النهاية إلى أزمة مســتعصية لا تني تتفاقم مع الوقت لتعبّر عن نفســها بالأخطاء السياسية، والعنف الاجتماعي.

(9) جاء في متن هذه المعاهدة: «ســتبقى ممارســة الديانة المحمدية حرّة. ولن يُمسّ الســكان، ولن يُتعرض لديانتهم، وأملاكهم، وتجارتهم، وصناعتهم بأي سوء. وستكون نساؤهم موضع احترامنا». «Convention entre le général en chef de l'armée française et son Altesse le dey d'Alger,» 5 Juillet 1830, code de l'Algérie annotée, p. 1.

وفي أول بيان توجهت به سلطات الاحتلال إلى الســكان الجزائريين أكدت أيضًا احترامها للدين =

أمور العبادات، دور العبادات والزكاة والميراث وإجراءات الزواج والطلاق وصيغ ثبوت الهبة، وشعائر ومراسم الجنازات والدفن. لكن سرعان ما تبيّن خطر هذا الموقف الذي يفتقر إلى الدراية الحقيقية لواقع حال الإسلام والمسلمين، وجاءت الحركة الإصلاحية لتتوّلى بنفسها التعبير عن الإسلام الصحيح.

هكذا، فإن مَكْمَن المفارقة في التجربة التاريخية الفرنسية هو أن الصراع الذي احتدم في المتروبول بين المؤسسة الكنسية والدولة أدى في النهاية إلى إقرار مبدأ الفصل لتستقل الكنيسة بوظيفة رعاية الدين المسيحي في المجتمع الفرنسي، وتستقل الدولة بشؤون المجتمع العامة، أي المؤسسات السياسية والدستورية والإدارية المجردة عن الأشخاص والأغراض الخاصة. فالدين صار مسألة تتعلق بالأشخاص والحياة الخاصة، ولا صلة للدولة به. بينما لم يكن الأمر كذلك في الجزائر التي انتهى فيها الصراع (الجهاد ضد المحتل طوال القرن التاسع عشر) إلى وضع يد الدولة على شؤون الدين الإسلامي، وهو ما أعطى فرصة للنخبة لكي تواجه السلطة الاستعمارية وتضفي الشرعية على مطالبها في مسألة الدين والدولة أيضًا، وبالتالي مهدت لمرحلة الكفاح السياسي الذي ظهر

= الإسلامي: «إننا نضمن لكم أيضًا ونعدكم وعدًا حقيقيًا مؤكدًا غير متغير ولا متأول، أن جوامعكم ومساجدكم ستبقى معمورة على ما هي عليه وأكثر، وأنه لن يتعرض أحد لكم في أمور دينكم وعبادتكم». انظر: «نص البيان الفرنسي إلى الجزائريين» في: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 4 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990-1996)، ج 1، ص 271-280. لكن على مستوى التطبيق، كانت دائمًا توسع دائرة المحاكم الفرنسية لتحكم منازعات تتعلق بالمسلمين والإسلام. فقد جاء في المادة الأولى من قرار الجنرال القائد 7 كانون الأول/ ديسمبر 1830، المتعلق بإدراج جميع أموال المؤسسات الموقوفة على مكة والمدينة وعلى المساجد أو مخصصة لأغراض خاصة إلى الدومين العام: «جميع المنازل، الدكاكين، المحلات، الحدائق، الأراضي وجميع المؤسسات، مهما يكن نوعها، الموقوفة على مكة والمدينة أو على المساجد، أو تُصرف في وجوه خاصة، تلحق بإدارة الدومين التي ستجبي منافعها وتتولى الإشراف عليها وتحديد مستحقيها». انظر: Code de l'Algérie annotée, p. 2.

وأما القضاء الفرنسي، فيعتبر أن معاهدة الاستسلام لا تتضمن الطابع السياسي فحسب، بل الطابع القانوني أيضًا، وبالتالي فهو يتيح المجال للمحاكم إمكانية تفسيرها وتطبيقها أيضًا. انظر: Jurisprudence algérienne (1865), p. 27.

مع نخبة الشبان، ثم استأنفته جمعية العلماء في سياق تاريخي آخر(10).

ثانيًا: المسألة الدينية في الجزائر

تواضعت الكتابات الفرنسية بشأن المسألة الدينية في الجزائر على أن الإسلام دين يجمع أمور الدنيا والآخرة، ولا يفصل بين الشأن العادي (الدنيوي) والشأن الروحي (العبادات والواجبات نحو الله). ويرتبون على هذا عدم إمكانية تطبيق مبدأ الفصل بين الدين والدولة، وكأن هذا المبدأ هو معطى أزلي اقتصر على تاريخ فرنسا فحسب. وكتب جيرار بيسون دي جانسنس في هذا المعنى: «إن المسلم لا يمكنه أن يفصل بين الروحي والزمني، ولا الواجبات نحو الله عن الواجبات نحو بني البشر. فالشريعة الإسلامية تحكم المعاملات المدنية والواجبات الدينية (شؤون العبادات). فهذا الوضع هو بلا ريب، واحد من الأسباب التي حالت دون إمكانية تطبيق قانون الفصل بين الكنائس والدولة الذي جرت الموافقة عليه في فرنسا في عام 1905، ثم مدد مجال تطبيقه في الجزائر بواسطة مرسوم 27 أيلول/ سبتمبر1907، وبقي حبرًا على ورق في ما يتعلق بالدين الإسلامي»(11). فالتصور الذي يقدمه الكاتب هو تصور ما قبل الدولة الحديثة الذي كانت تهيمن فيه الرؤية الدينية للأشياء والإنسان والمجتمع، بينما الرؤية الحديثة تستوعب جميع المجالات والفضاءات، وتعمل على إبداعها وخلقها، بما في ذلك المؤسسات الدينية نفسها التي تندرج مع غيرها في مشروعي التنمية والتطور وخططهما، وهو المسار الذي يعبّر عنه بعلمنة العالم، أي تجريد العالم من الأساطير والخرافات والمدهش والمقدس،

---

(10) إن عدم تطبيق مبدأ الفصل هو الذي جعل جمعية العلماء تحرص على تطبيق قانون 1905، وتعتمده مطلبًا في جميع اتصالاتها بالإدارة العليا في باريس أو بالحكومة العامة في الجزائر. ولعلّ هذا، كما كتبت آن، ما أضفى على مشروع العلماء وبرنامجهم رؤية علمانية من السياسة ومن الدولة حتى ولو كانت استعمارية. Anne Bozzo, «Musulmans, Juifs et Chrétiens d'Algérie dans les années trente, regards croisés, convergences au miroir de la relation colonial,» papier présenté à: *Le Musulman dans l'histoire, Actes du colloque tenu à Casablanca les 25, 26 et 27 Mars 1998*, sous la direction de Abdelmadjid Charfi (Casablanca: Imprimerie Najah El Jadida 1999), p. 217.

(11) Gérard Busson de Janssens, «La Séparation de culte musulman et de l'état en Algérie,» *Revue des Etudes islamiques* (1948), p. 13.

وإتاحة المكان لما هو موجود فعلًا، عقلاني وواقعي وقابل للشــرح والتفســير بصورة علمية وموضوعية، فضلًا عن تحرير المجالات وظهور التخصصات[12].

والحقيقة أن المسؤول عن إخفاق مســيرة العلمانية في المجتمع الجزائري هو الرؤية الســلبية التي تمسكت بها الإدارة الاســتعمارية والمتخصصون بشؤون الأهالي، والتي اختزلتــه إلى كتلة بشــرية تحكمها أعراف وتقاليــد دينية قارة أطلقت عليها الديانة المحمدية، وكانت ترى أنها تفتقــر إلى الحيوية والفعالية السياســية، ولا تقوى على تســيير مرافق المجتمع والدولة ومؤسســاتهما[13]، أي إنها تعاملت مع الإســلام بوصفه ديانة توارثها الأهالــي منذ العهود الأولى للإسلام في أنماط من الســلوكات والعبادات لا تتغيّر[14]. فقد كان في الإمكان أن يرتقي الدين في خضم حياة الدولة الحديثة، لو تُرك الأمر لأهله كي يتفاعلوا مع القوانين والنظم والمؤسســات المدنية والسياســية مثلما كانت تطالب بها التشكيلات السياسية الوطنية والإصلاحية، ومنها جمعية العلماء[15].

---

(12) انظر معنــى العلمنة بما هي ســيرورة تاريخية نحو التخلص مــن المدهش والمقدس، في كتاب المفكر الفرنسـي مارسيل غوشــي: Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1985).

(13) يضيف جيرار بيســون، بهذا المعنى: «لقد ســعى الحكام العامّون، في حدود ما تسمح به القوانين الفرنسية، إلى احترام التراث الإســلامي الذي يجهل تمامًا مبدأ فصل السلطات. فلم يكن النبي محمد مؤسسًا لديانة جديدة فحسب، بل منشــئًا لدولة ثيوقراطية، وجاء الخلفاء من بعده فأمسكوا بزمام السلطة الروحية والسلطة الزمنية». Busson de Janssens, p. 14.

(14) في دراسته لمشكلة اســتقلال الدين الإسلامي في الجزائر، يؤكد جاك كاري، ضابط وخبير في قضايــا الأهالي، العلاقة الوطيدة بين الديني والدنيوي في الإســلام على هــذا النحو: «من المفارقة الحديث عن فصل الدين عن الدولة في الإســلام، لأن الزمني والروحي متلازمان بشكل متين. فالقرآن هو مدوّنة من القواعد التي تنظم حياة الأمة، إن على صعيد الديني أو على صعيد الأخلاقي، أو السياسي بصورة خاصة. إن الدولة الثيوقراطية هي الصفة التي تلائم الإســلام حاليًــا، لأن للحاكم اليد العليا في شــؤون العبــادات». Jacques Carret, «Le Problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie,» *L'Afrique et l'Asie*, 1er trimester, no. 37 (1957), CAOM, 41/174.

والنص مأخوذ عن مجلة Afrique et Asie.

(15) قدّم العمودي سلســلة من المقالات في جريدته *La Défense* بعنوان المســألة الدينية، شرح فيها أن الدين الإســلامي كما يريده الإصلاحيون يندرج في صلب إشــكالية الدولة المدنية الحديثة من حيث فكرة استقلال المســلمين بها، ومن حيث ترسيم مؤسســاته في الواقع الاجتماعي. انظر: Lamine Lamoudi, «La Question religieuse,» *La Défense* (14 Mai 1937); (28 Mai 1937), et (18 Juin 1937).

أما وجه المفارقة الآخر الذي يتناقض مع طبيعــة الدولة المدنية الحديثة، فهو سبب تمسّك الســلطة الفرنسية بضرورة ســيطرتها على الديانة الإسلامية خلافًا لما فعلته مع الديانة المســيحية؟ ألا يعتبّر هذا عــن تنكّر خطِر لواجبات الدولة الفرنسية نحو رعاياها في الأقاليم؟ فمرسوم 27 أيلول/ سبتمبر 1907، المراد تطبيقه فــي الجزائر امتــدادًا لقانون الفصل لعــام 1905 المعروف في المتروبول، لا يشــير إلى ما يتعلق بالدين الإســلامي، فجميــع المواد تتحدث عن المؤسسات الكنســية والأعوان والموظفين التابعين بالألقاب إلى المنظومة التراتبية للكنيســة وامتداداتها، كما تتحدث عن نظام الصلاة والشعائر المتعلقة بها والجمعيات التي تتولى الســهر على تقديم البِر والإحســان في المؤسسات العامة مثل المدارس والملاجئ والمستشفيات والسجون، ولا يوجد ذكر للزوايا والمســاجد والكتاتيب، ودور الأيتام... إلخ. وجاء في المادة 18 من المرسوم نفســه: «يجب أن ينحصر موضوع هذه الجمعيات على ممارسة العبادات، وأن لا يقل أعضاؤها عن 7 أعضاء بالغين، مســجلين أو قاطنين في الدائرة الدينية، وأن يرئسها مديرون ومتصرفون إداريون فرنسيون»[16].

إذا صح أن الإســلام، في عرف الســلطة الفرنســية، ينطــوي على الدين والدولة، وأن هذه السلطات تحترم هذا الدين بعدم التدخل فيه، فإنها لم تتدخل في جانب الإصلاحات المتعلقة بشــؤون الدولة نفســها، لأنهــا كانت تدرك، بناء على عدم انفصام عرى الدين والدولة في إســلام الأهالي، أن أي تحســين

(16) يذهب بعض فقهاء القانون إلى توســيع مفهوم «الفرنسي» ومدلوله بحيث لا يقصرونه على الفرنسي بالجنســية الأصلية، بل يشــملون به الأهلي أيضًا وفق ما ورد في القرار المشيخي، 14 تموز/ يوليو 1865: «إن الأهلي فرنســي إلا أنه يبقى خاضعًا لنظام الشريعة الإسلامية». والحقيقة أن هذا النوع من التوجه في قراءة القوانين لا يوجد ما يبرره أصلًا في حالة مرســوم 27 أيلول/ ســبتمبر 1907، لأنه يتحدث عن الديانة المســيحية. ومن الــسذاجة أن نتصور مــسلمًا يتولى الإشراف على مؤســسة كنسية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن فحوى القرار المشيخي 14/ 07/ 1865 ينطوي على أن الصفة الفرنسية التي تمنح للمسلم الأهلي تسحبها منه عبارة: «إلا أنه يبقى خاضعًا لنظام الأحوال الشخصية الإسلامي»، إلا إذا تنكّر هو لنظام الشــريعة، عندها فقط يمكن النظر في أهليته وإمكانية اســتحقاقه للصفة الفرنسية، لأنه في ظل القوانين الفرنســية اللاحقة، فإن اكتــساب الجنســية لا يعني تحقق صفة المواطنة الفرنسية بالضرورة، وبالتالي إمكانية ترؤس مؤســسات دينية أو مدنية.

لأوضاع الدين يفضي لا محالة إلى تطور الوضع الاجتماعي والسياسي، وأن أي إصلاحات في ما يتعلق في البرامج السياسية يؤدي أيضًا إلى حدوث تطور في المسألة الدينية. فقد تلكأت الإدارة العليا في باريس والحكومة العامة في الجزائر عن التجاوب مع مطالب الأهالي في الشق المتعلق بالدولة ونظام الحكم وإدارة الشأن العام: الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما رفعها في بداية القرن العشرين بعض ممثلي الأهالي وبعض مثقفيهم. وهكذا، تعبّر القوانين التي تصدر في السياق الاستعماري عن أزمة الدولة المدنية الحديثة، ودخولها في تناقضات ومفارقات، أكثر ما يراد بها حل متطلبات الشعب وحاجاته المتجددة مع ما تنطوي عليه مؤسسات الدولة[17]. فالإقرار بأن الإسلام يدغم الدين والدولة في الوقت الذي يراد به، في ظل السلطة الاستعمارية، عدم تقديم أي إصلاحات أو برامج لمصلحة الأهالي المسلمين. ومن جانب آخر، لا يمكن التقليل من شأن التحليل الذي يؤكد وجود علاقة تأثر متبادل بين الحياة الدينية ومؤسسات الدولة، إن على مستوى الشخصيات الاعتبارية أو على مستوى الأفراد؛ فبعض الجزائريين كان يفكر ويسعى إلى تقلّد المناصب والوظائف الإدارية ومحاولة التّموقع في الحياة العامة، ويبتعد في الوقت ذاته نوعًا ما عن الحياة الدينية التقليدية. وقد كانت الصلة وطيدة بين الحياة الاجتماعية، بما تحمل من قيم الدين وطقوس ومشاعر وتقاليد، والحياة السياسية الجديدة التي تمتص الدين وتعمل على فتوره وتميّعه في الحياة العامة.

لم يكفّ العلماء عن مطالبة السلطات الفرنسية برفع يدها عن الدين الإسلامي، واعتبروا أن أمور العبادات والمعاملات الإسلامية وشؤونها تعود حصرًا إلى المسلمين، وخاصة العلماء منهم: الإفتاء، الاجتهاد،

(17) يرى الباحث المؤرخ آجرون في هذا الصدد: «يرتبط في الإسلام السياسي بالديني بشكل عضوي دائمًا؛ فالسعي إلى تطهير المذاهب والشعائر وترقية الثقافة العربية، لا تنفصل إطلاقًا، لدى العلماء، عن الاختيار السياسي لفائدة القومية العربية والنزعة الوطنية الجزائرية». Charles-Robert Ageron, *L'Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954)*, 2 tomes (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), p. 332.

القضاء الشرعي، إدارة المساجد[18]، ولهم في ذلك سندهم الشرعي، فضلًا عن السند الذي يوفره قانون الفصل 1905. فقد شكّل هذا المطلب مع غيره من المطالب برنامجًا إصلاحيًا ساهمت به جمعية العلماء محاولةً إصلاح الوضع القائم على التناقض والمفارقة وزيادة الهوة بين الأهالي والمواطنين الفرنسيين، لأن المطالبة برفع يد الدولة الفرنسية عن شؤون العبادات الإسلامية وفّر، في رأي العلماء، إمكانية معالجة الإشكالية العامة التي لم تُطرح في الجزائر فحسب، بل في العالم العربي والإسلامي أيضًا: الإسلام والحداثة، الدخيل والأصيل، الإصلاح والطّرقية... إلخ، لأن المسألة العلمانية في الجزائر لم تُطبّق وفق وجهها القانوني والسياسي والاجتماعي؛ ففي الشق المتعلق بالديانة المسيحية تُرك للأفراد حرية الاعتقاد، وللمؤسسة الكنسية أمر تنظيم مراسم إحياء الشعائر والصلوات وتسخير المساعدات الاجتماعية، فضلًا عن تسيير النظام التراتبي الكهنوتي، على عكس ما فعلته مع الدين الإسلامي، حيث لم تتوانَ الإدارة الاستعمارية عن التدخل والتضييق على الجماعة الإسلامية والدعوة إلى «الإسلام الجزائري»[19]، وهو ما شجع النزعة الطّرقية المرابطية من قادة زوايا وأعيان محافظين، وإسلام

---

(18) عن مسألة الفصل، وأن الإسلام شأن يعني المسلمين، يمكن العودة إلى سلسلة مقالات للشيخ محمد البشير الإبراهيمي مثّلت خطا ثابتًا تمسكت به جمعية العلماء إلى غاية عام 1954، فصل الدين عن الحكومة، البصائر (22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1948)؛ (11 نيسان/ أبريل 1949)؛ (18 و25 تموز/ يوليو 1949)؛ (8 آب/ أغسطس 1949)؛ (16، 23 و30 كانون الثاني/ يناير 1950)؛ (6، 13، 20 و27 شباط/ فبراير 1950)؛ (15، 22 و29 كانون الثاني/ يناير 1951)؛ (12 شباط/ فبراير 1951)؛ (9 نيسان/ أبريل 1951)؛ (7، 21 و28 أيار/ مايو 1951)، و(4 و11 حزيران/ يونيو 1951).

(19) مع مطلع الخمسينيات، صار «الإسلام الجزائري» منظومة متناقضة تمامًا مع الإسلام الذي كانت تدعو إليه جمعية العلماء، والذي عبّر عنه الشيخ العربي التبسي بـ «الإسلام الصحيح»، والظاهرتان لا تجتمعان إطلاقًا في شخص واحد ولا أمة واحدة. فالإسلام الصحيح عنده هو لله وللمؤمنين المخلصين، بينما «الإسلام الجزائري» هو للمستعمرين وزبانيته. ويلخّص العربي التبسي المعادلة هكذا: الإسلام الصحيح لله و«الإسلام الجزائري» للقيصر. انظر سلسلة من المقالات التي كتبها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي تحت عنوان «فصل الدين عن الحكومة،» البصائر، 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1948 - 11 كانون الثاني/ يناير 1949.

انظر أيضًا الترجمة الفرنسية للمقالة نفسها في الشاب المسلم: «Grave ingérence de l'Administration dans les affaires du culte musulman,» *Le Jeune musulman*, no. 4 (25 Juillet 1952).

يحرص على ديمومة الوضــع القائم، ولا يدخل مطلقًا في صراع مع الحكومة العامة، ولا الإدارة المحلية.

حفّــز احترام قانــون الفصل، كما دعــت إليه الحركــة الإصلاحية، على الاجتهاد من أجل تجاوز محنة التخلف الديني، ومكّن من إرساء نهضة شاملة، بعيدًا عن الاحتكار السياسي للدين. واعتبر العلماء أن فصل الدين (الإسلامي) عن الدولة الفرنســية هو الأكثر ملاءمة لإســلام حديث يتخطى الفهم الوراثي (الإســلام الوراثي على حد تعبير الشــيخ ابــن باديس) إلى الإســلام الذاتي. وهكذا، كانت الطّرقية تُعدّ النفي التاريخي للإصلاحية، لأنها مدعومة سياسـيًا من ســلطة علمانية لا تحترم مبدأ الفصل. ولعل الشــاهد على ذلك هو التقرير الذي تقدم به الشيخ ابن الموهوب، مفتي قسنطينة، عن حال الديانة الإسلامية، إلى لجنة الإصلاحات في تموز/ يوليو 1934، ونشــرته الشــهاب في معرض الرد على «الإســلام الرســمي». فجاء في المادة الأولى بعد عرض الحال: «لا يسوّغ للجمعية[20] أن تتعدّى إلى حقوق غير التي تمنحها إياها الحكومة، ولعلّ هذا النهي يجعلها بعيدة عن نقد كل شــانئ ويزداد أعضاؤها مكانة واحترامًا». إن ما يجب التذكير به هو أن القانون الأســاس للجمعية الدينية النموذجي جاء في ســياق الصراع الفكري والإداري بين الإصلاحية ورجال الدين الرســميين والطّرقيين، على خلفية مســألة من يتولى شــؤون المســلمين؛ فالمادة الأولى الســالفة الذكر تنص على أن وظائف الإمام في المســجد هي مجموعة حقوق وواجبات تقرّهــا الحكومة، ولا يجوز فــي أي حال من الأحــوال أن تتعدى الجمعية إلى غيرها، وأن الغرض من ذلك هو حفظ النظام وســد الطريق على المناوئين (من العلماء) من تمريــر خطابهم الإصلاحي في الأماكن العامة التي يتردد عليها المسلمون الجزائريون.

لم يقتصر عرض حال الديانة الإســلامية، كما قدَّمه مفتي قســنطينة، على

---

(20) يتحدّث التقرير هنا، عن الجمعية/ النموذج التي يناط بها تولّي شؤون العبادات للمسلمين في المســاجد، وأن يفضل وجود جمعية واحدة على الأقل في كل مدينة جزائرية، وتدبرها بطبيعة الحال السلطات الإدارية الموجودة في دائرتها.

الصياغة العامة المجردة من اللمســات القانونية والإجرائيــة، بل تضمّن أيضًا آيات من التقريظ والمديح للســلطات العامة. فبعد جملــة من الحظر والمنع، أكد التقرير في المادة الثامنة أنه: «لا يسوّغ لأي موظف ديني أن يرغب في نيابة سياســية، أو أن يتدخل في المسائل السياســية، أو يبذل جهدًا ما، سواء بنفسه أو بواســطة غيره في المعارك الانتخابية أو يعمل لفوز أي مرشح ولو كان من ذويه، كما أنه ممنوع على كل رجل من الساســة والشخصيات البارزة استعمال ما له من المكانة والسلطان ليجبر الموظف الديني على الانتصار لفكرته وآرائه، ومن يخالف ذلك من أعضائها فللجمعية أن تعاقبه بما يستحق». ومنطوق هذه المادة هو عدم حدوث تداخل بين السياسة والدين، أي العمل على إبقاء الدين بمنأى عن السياسة حتى لا تخالطه شــوائب المناسبة الانتخابية وما يرافقها من لغط وكــذب ونفاق وألاعيب السياســيين ودجلهم، والتي من شــأنها أن تضر بقدسية رجل الدين ومكانته وبروحية المســجد. ولم يكن من الممكن الإبقاء على مثل هذا الفصل إلا بتحقيق مطلب الحكومة العامة، كما رأى الشــيخ ابن الموهوب: عدم اســتعمال النفوذ السياســي والإداري للتأثير في رجال السلك الديني الإســلامي. وهذه حقيقة عبّرت عن مبــدأ العلمانية الذي يقضي بفصل المجال الديني عن السياســي. لكن المــادة (الفصل) التاســعة أفصحت عن مضمون مناقض تمامًا لهذا المبــدأ، حين نصّت «حفظًا للنظــام واجتنابًا لكل حادث من شــأنه أن يمس بحرّية الديــن، فإن أعضاء الجمعيــة الدينية، الأئمة بنوع عــام والمفتين خاصة، لهــم أن يتفقدوا ســير الأمور الدينية بالمســاجد وأعمال المكلفين بذلك، فيستطيعون إسناد ما لهم من التصريف إلى من يعيّنهم رئيســهم. وبناء عليه، لا يسوّغ لغيرهم أن يعظ، أو أن يؤســس درسًا، أو يلقي خطابًا بأي وجه كان، اللهم إلا إذا بيــده إذن خصوصي من طرف أولي الأمر، وعند الحاجة يجب على الحكومة أن تتلقى مــن المفتي رأيه بعد إطلاعه على موضوع الخطاب أو الدرس المأذون به...إلخ».

هكذا، تقحم المادة التاســعة الســلطات السياسية بشــكل صريح لمراقبة رسالة المسجد وشؤون العبادات والشعائر الإسلامية والإشراف عليها، وهو ما

ينم عن غياب تصور واضح للمسـألة العلمانية في الجزائر في ما يتعلق بالدين الإسلامي، دين جميع الأهالي[21]. كما أن الإشكالية لم تكن ناضجة تمامًا لدى النخبة الجزائرية الإصلاحية والطّرقية، ليتسنّى الخوض فيها على أساس برامج ونقاش فكري وسياسي، لا في جوانبها الشرعية فحسب، وإنما أيضًا من وجهها التاريخي والفكر الوضعي الحديث. ولعل ما عطّل التفكير الجاد للعلماء في هذه المسألة كان سياسة الإقصاء والإبعاد عن مواطن القرار والاقتراح والحديث في المنابر الرسمية والعامة، من أجل التكفل بالدين كمقوّم للمجتمع الجزائري.

ثالثًا: الأوقاف.. واستعادة المال العام

الأوقاف في الجزائر هي من الأموال العامة التي لا يحق لأحد أن يتصرف فيها لأغراضه الخاصة، أو أن تؤول إلى ملْكية أحد؛ فالوقف مال موضوع لفائدة الجميع (الأمة)، لا يقبل الاستئثار الخاص. ومن هنا تضمن الوقف فكرة العمومية، من حيث أن عموم الناس يستغلونه على أساس أنه منفعة جارية، وُضع في سبيل المنفعة العامة. فالعمومية تشير إلى أن الوقف لا يتبع أحدًا، وبالتالي فهو ليس ملكية فردية خاصة، علاوة على أن العمومية تشير إلى أنه عام لجميع الناس. كما يتحدد الوقف بشيوع استخدامه عند الأهالي، وبديمومته من حيث عدم انقطاع وظيفته إلا بزواله. وفي الوثيقة التي كتبتها

---

(21) كان المقصود من جميع هذه التَّضْييقات صدّ المصلحين عن ارتياد المساجد. وفي سياق قرار اتخذه السكرتير العام لعمالة الجزائر، نبّه فيه السلطات الفرنسية - نواب العمالات، الإداريين، شيوخ البلديات - إلى الدعاية الوهّابية التي يروّج لها «العلماء»، خاصة دروس الشيخ الطيب العقبي وخطبه في مدينة الجزائر. وفي إثر ذلك وقّع ميشال، الأمين العام لعمالة الجزائر قرارين، الأول سحب بموجبه استغلال الجمعية الدينية لمدينة الجزائر للمساجد، وحدد في القرار الثاني أعضاء اللجنة الاستشارية للشؤون الإسلامية لناحية الجزائر، وعهدت رئاسة اللجنة إلى ميشال نفسه (ولم يكن مسلمًا). وكان من جملة الإجراءات التي اتخذها حظر ارتياد المساجد على غير رجال الدين الرسميين. ومن الواضح أن هذا التصرف ينم عن خرق فاضح لمبدأ الفصل الذي تقوم عليه الجمهورية الفرنسية. واعترف وزير الداخلية الفرنسي دي برو بهذا الخرق في سياق تداعيات الحرب العالمية الثانية، في محاولة أخرى لتصحيح الوضع في الجزائر: «لقد ارتكبنا خرقًا بالغًا عندما وضعنا على رأس اللجنة الاستشارية لشؤون العبادات الإسلامية، رجلًا لم يكن مسلمًا. فقد كان هذا الإجراء خطأً أخلاقيًا خطرًا». انظر: Circulaire du gouverneur général, du 3 Août 1943, qui rétablit la liberté de parole dans les mosquées.

حركة انتصار الحريات الديمقراطية عن انتهاكات الإسـلام، تحديد للفرق بين الأوقاف الإسلامية وممتلكات الكنيسـة التي كانت حتى مطلع القرن العشرين مؤسسة قوية ذات نفوذ سياسـي له ثقله. ففي «الإسـلام لا توجد كنيسة، ولا تقبل أي وسـاطة بين الخالق وعبده. وهكذا فلا توجد فيه مؤسسـة تستطيع أن تراكم الأموال والثروات، كما عهدها النظام الفرنسي السابق [l'ancien régime]، وتشـكل بالتالي تهديدًا للدولة»[22]. ثم إن الأوقاف، كمـا تواصل الوثيقة: «لا يمكن أن يحوزها أو يمتلكها أي شخص، بل هي موزعة في شكل وحدات من التراث، قائمة بذاتها، وتتمتع بالاسـتقلال طوال وجود المؤسسة (عقارًا أكانت أم خدمات)، وهي تخضع بالتالي للضرائب مثلها مثل سائر الأموال»[23].

هكذا، حين عمدت السلطات العسكرية الفرنسـية، في بداية الاحتلال، إلى مصـادرة الأوقـاف التي كانـت موقوفة علـى المسـلمين الجزائريين، أقدمت علـى الإجهاز على أهم المؤسسـات ذات الصلـة بحياتهم والممثّلة لنمـط عيشـهم، والمحـدِّدة لعلاقاتهم في مجـال العبـادات والمعاملات، وفق ما تقتضيه الشـريعة الإسـلامية[24]. وفي إثر هذه المصادرات المتتالية، كانت الإدارة الفرنسـية قد ضمت أموالًا إلى رصيدها العام، وإلى سـلطتها، بحيث صـارت ترمز إلى الظلم والجور، وهو ما تطلب من المسـلمين كفاحًا ونضالًا من أجل اسـتعادتها وتحريرها من السـلطة (الدولة الفرنسية). وفي هذا السـياق، يمكن أن نشير إلى سلسـلة تدابير اتخذتها الإدارة الاستعمارية لمصـادرة الأمـوال العينية التابعـة للديانة الإسـلامية وضمّها إلـى ما كان

(22) Commission centrale d'information et de documentation du MTLD, *Le Problème algérien: Atteinte à l'Islam* (Alger: Imprimerie générale, 1951), p. 9.

(23) MTLD, *Le Problème algérien: Atteinte à l'Islam*.

(24) «كانت الأوقاف قبـل مجيء الاسـتعمار (5/ 10 من الإقليم الجزائري)، محبوسـة على أغراض خيرية، حتى تلك التي رصدت من أجل صيانة الطرقـات والقناطر والآبار. وأهم الأوقاف تلك التي خُصصت للبقاع المقدسة: مكة والمدينة والمساجد (التي كانت تمثل ثلاثة أرباع أوقاف البلد وتضم ما يقارب 1400 عقار فـي مدينة الجزائر وبواديها)؛ سـبل الخيرات؛ زوايا المرابطية؛ المورسـكيون؛ الشرفة، الإنكشـارية، وأخيرًا الأوقاف المخصصة للطرق والمياه. فكان يدير جميع هذه الأموال وكلاء يعيّنهم الداي (بالنسبة إلى مدينة الجزائر).» MTLD, *Le Problème algérien: Atteinte à l'Islam*, p. 10.

يعــرف بالدومين العام (الدولــة). فقد جاء في المادة الأولــى لقرار الجنرال القائد تحويل عوائد المؤسســات الإســلامية من مكة والمدينة إلى الدومين: «جميع المنــازل، والدكاكين، والمحلات، والحدائــق، والأراضي، والمقار، وجميع المؤسســات الدينية الإســلامية مهما تكن طبيعتهــا، الموقوفة على مكة والمدينة أو المســاجد أو أي ملحقات أخرى، يؤول أمرها إلى الدومين ويتولى تســييرها ويقبض عوائدها، ويدوّن التقارير عنهــا إلى كل من يحق له ذلك»[25]. وفي الســياق ذاته، وتواصلًا مع سياســة الإجهاز على الممتلكات والعوائد الإســلامية، صدر قرار وزير الحربية في عام 1843، جاء في مادته الأولى: «تُلحــق جميع المــوارد والمصاريف المتعلقة بالمؤسســات الدينية بميزانية المســتعمرة». ثم تضيف المادة الثانية: «تستمر حال العقارات التابعة للمؤسســات الدينية، التي يســيّرها الدومين بناء على القرارات السابقة، على هذا الشــكل»[26]. وواصلت إدارة الحكومة العامة، من بعد الإدارة العسكرية، سياسة الضم والإلحاق، فجاء في المادة الأولى من قرار الحاكم العام، في 4 حزيران/ يونيو 1843: «تُلحق عوائد المسجد الكبير بالعاصمة والعاملين فيه من عقارات موقوفة، في ظل أي عنوان كانت، بدومين المســتعمرة». وتكمل المادة الثانية، «تؤول جميع عوائد المؤسســات الدينية الإسلامية ونفقاتها إلى ميزانية المســتعمرة»[27]. وفي عام 1848، صدر قرار من الحاكم العام تضمّن إلحاق جميع ما تبقى من مؤسســات إســلامية لم تكن تابعة للدومين العام، وجاء فــي مادته الأولى: «تُلحق بالدومين جميع العقارات التابعة للمســاجد، ودور المرابطيــة، والزوايا، وجميع المؤسســات الدينية، والتــي ما زال يقوم عليها وكلاء شــرعيون، وتخضع لنمط التســيير نفســه الذي تحكمه اللوائح السارية»[28].

(25) Arrêté du général en chef du 7 décembre 1830. Code de l'Algérie annotée, p. 2.

(26) Arrêté du ministre de la guerre, 23 Mars 1843. Code de l'Algérie annotée, p. 48.

(27) Arrêté du Gouverneur Général, 4 Juin 1843. Code de l'Algérie annotée, p. 53.

(28) Arrêté du Gouverneur Général du 3 Octobre 1848. Code de l'Algérie annotée, p. 113.

إزاء سياسة مصادرة الأوقاف والإجهاز عليها، حرص المسلمون على التعلق بها، ومثّل تمسّكهم بها خطًا ثابتًا، فناشد العلماء والفقهاء والأئمة السلطات الاستعمارية رفع أيديها عن دور العبادات والمرافق التابعة لها، وعن كل ما له صلة بشؤون العبادات والمعاملات الإسلامية، خاصة بعد تنكّر الإدارة العسكرية للوعد الذي قطعته على نفسها بعدم المساس بالديانة الإسلامية واحترامها، كما توصي بذلك الحضارة والمدنية الفرنسية. ومن مظاهر الامتعاض والاستنكار وفقدان الثقة، الرسالة التي خاطب بها باي التّطري السلطات العسكرية الفرنسية، وجاء فيها: «لم أعد أثق في أقوالكم، لأنكم نكثتم عهدكم بأن تحترموا أملاك المسلمين، لكنكم عندما تمكنتم وصرتم سادة مدينة الجزائر، سارعتم إلى النهب والاغتصاب. فكيف يمكننا الوثوق بكم؟»[29]. كما صدر ضد المفتي الجزائري مصطفى الكبابطي، في عام 1843، قرار بتوقيفه ونفيه لاعتراضه على ضبط سجل بأملاك الوقف، ولاعتراضه على سياسة المصادرة[30]. وأما الأمير عبد القادر، قائد المقاومة العسكرية، فحرص على وجوب منح الحرية الكاملة للمسلمين في ممارسة شعائرهم الدينية، عندما كان يفاوض السلطات العسكرية على الأقاليم التي صارت تخضع للسيطرة الفرنسية. فجاء في معاهدة ديميشال، في 26 شباط/ فبراير 1834: «إن الدين والشعائر الإسلامية سيبقيان مصونين ومحترمين». وبعد ثلاثة أعوام تقريبًا، نصّت معاهدة التافنة بين الأمير والقائد العسكري الجنرال بيجو على: «أن العرب الذي يعيشون في الأراضي الخاضعة للحكم الفرنسي، يمارسون دينهم الإسلامي بحرّية. وبمقدورهم أن يشيدوا المساجد ويقيموا شعائرهم، تحت سلطة زعمائهم وقادتهم الدينيين».

---

(29) Charles-André Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine: Conquête et début de la colonization (1827-1871)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1965).

(30) «قضية ثقافية بين الجزائر وفرنسا سنة 1843، موقف المفتي الكبابطي من الأوقاف واللغة،» في: سعد الله أبو القاسم، آراء أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ج 2، ص 11-48.

إن حرمان المسـلمين من أموال الوقف لم يحرمهـم، وخصوصًا الفقراء منهم، منافعها وخيراتها فحسـب، ، بل منعهم أيضًا من وظيفة الإشراف عليها ومراقبتها، أي حرمانهم من وظيفة تسيير شـؤون المسلمين. «فقد كانت أموال الحبوس يديرها وكلاء شـرعيون، برعاية الشـيخ أو الناظـر. فهذا الأخير كان يتسـلم مسـتحقات الكراء الذي يحصل عليها الوكلاء، ثـم يُخصّص الأموال لصيانة المساجد ومرتبات المستخدمين. وفي مقابل ذلك يتلقى الوكلاء والناظر علاوات زهيدة»[31].

أدت إجـراءات المصـادرة في ظـل نظام المؤسسـات العامـة التي تتمتع بالقوة والنفوذ وسـلطة الاكـراه، إلى تحويل جميـع مطالب الأهالي المسـلمين، من خلال نشـاط جمعية العلمـاء، إلى قلب المسـألة المتعلقة بمبدأ فصـل الدين عن الدولة، والتـي صارت تعني في الحالـة الجزائرية: اسـتعادة الأوقاف بمعناها السياسـي والقانوني الذي يعبّر أيضًا عن التنازل عن جزء كبير من السـيادة؛ فمطلب استعادة الأموال التي كانت موقوفة على المسـلمين، يتطلـب تحريرها من سـيطرة الدولة، مع مـا يتضمن ذلك من خاصية السـيادة. وهكذا، فبوعي أو من دون وعي، كانـت جمعية العلماء، وهي تطالب باسـترداد الأوقاف من خلال تطبيق مبـدأ الفصل، تطالب بنوع من السلطة والاستقلال.

إن عملية اسـترداد المال العـام المفقود (المسـلوب والمصادَر) من السـلطة القوة العمومية في زمـن الدولة الحديثة، تتطلب اسـتصدار قوانين ومراسـيم ولوائح تنفيذية، أي إجراءات وتقنيات المؤسسـة العامة الحديثة. فالأوقاف، كمؤسسـات ذات نفع عام، قبل الاحتلال تختلـف اختلافًا كبيرًا عمّـا هي عليه بعـد الاحتلال، ذلك أنه فـي الحالة الأخيرة تكون السـلطة

---

(31) Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine.*

العامة قد استوعبته، وصار له صلة أكبر بسيادة ذات صلة بالقوانين والتشريعات الوضعية[32].

رابعًا: جمعية العلماء والخطاب السياسي الجديد

حرصت جمعية العلماء على التقدّم من السلطات بمطالب دينية صرف، مثل «حرية الدين الإسلامي بمعاهده وأوقافه، وحرية التعليم العربي الذي هو جزء منه، وحرية القضاء الإسلامي الذي هو من صميم الدين»[33]. ووردت هذه المذكرة التي رفعتها جمعية العلماء في عام 1950 إلى المجلس الجزائري، في سياق السجال الحاد الذي دار بين رجال جمعية العلماء والجمعية الودادية لرجال الديانة الإسلامية المحسوبة على الإسلام الجزائري أو الرسمي، والتي رفعت هي أيضًا مذكرة في عام 1948 في الموضوع

(32) من الآثار التي ترتبت على نشاط جمعية العلماء، زيادة الاعتمادات المالية التي خصصتها الحكومة للشؤون الإسلامية. ويرصد الخبير في شؤون الأهالي الأرقام الآتية:

العام	الدين الإسلامي	ديانات أخرى
1921	431.357	734.666
1949	59391.000	51030.000
1954/1953	181408.000	157216.000
1955/1954	194518.000	158856.000
1956/1955	339627.000	160939.000
1957/1956	323118.000	176508.000

هذه بعض الأرقام التي توضح حدوث زيادة مطّردة على اعتمادات الديانة الإسلامية، بعد ما كانت في عام 1921 أقل من بقية الديانات الأخرى في الجزائر، وصارت في مطلع الخمسينيات أكثر من سائر الديانات، واستمرت الزيادات في الارتفاع. ويمكن أن نذكر كيف وزّعت اعتمادات عام 1956/ 1957 على مقتضيات الشؤون الإسلامية: أجور الموظفين 200.593.000 ف. ف؛ إصلاحات المباني وصيانتها 76.525.000 ف. ف؛ الحج إلى البقاع المقدسة 46.000.000 ف. ف. Carret, «Le Problème de l'indépendance».

(33) مذكرة في قضية فصل الدين عن الحكومة، قدّمها مجلس إدارة الجمعية باسم الأمة الجزائرية المسلمة إلى المجلس الجزائري. الجزائر، أيار/ مايو، 1950. توقيع: محمد البشير الإبراهيمي (رئيس الجمعية)، العربي بلقاسم التبسي (نائب رئيس الجمعية)، أبو بكر الأغواطي (الكاتب العام)، محمد خير الدين (أمين المال)، سعيد صالحي (المراقب العام)، ص 4.

ذاته، أي مسألة فصل الديانة الإسلامية عن الحكومة[34]؛ فقد صار المجلس الجزائري المنتخَب حديثًا الجهة التي أوكلت إليها السلطة بتّ مسألة الفصل، بناء على النظام الأساس الجديد لوضع الجزائر الصادر في 30 أيلول/ سبتمبر 1947. وقد كان النظام الأساس الذي يحدد الوضع من الناحية الدستورية والسياسية والإدارية فرصة تاريخية قلّ نظيرها، في رأي جمعية العلماء، من أجل تصويب علاقة الجزائريين المسلمين بسلطة الحكم في موضوع تطبيق حقيقي لمبدأ الفصل الذي طالما ماطلت فيه السلطة العليا في باريس. فقد مرّ أكثر من أربعين عامًا على صدور قانون 1905 الذي يفصل بين الكنيسة والدولة، والجزائر تترقب - كما ترى الجمعية - بدء تنفيذ هذا المبدأ المهم في حياة المسلمين، لأنه سيمكنهم أخيرًا من حرية التصرف والتحدّث باسم الأمة الإسلامية. ولعل الحرص يظهر أكثر في صوغ المذكرة نفسها[35]؛ إذ التزمت الجمعية عدم التدخل في الشأن السياسي، وألزمت نفسها بالمجال الديني فحسب. وتواصل المذكرة: «عندما نتكلّم باسم الأمة في دائرة اختصاصنا الديني، [فإنما] بدافع الواجب الديني، وأما أنتم، فلأنكم

(34) عن مسألة فصل الدين عن الدولة في سياق صدور النظام السياسي للجزائر، انظر ملخص برامج الأطراف الدينية في الجزائر: الجمعية الودادية لرجال الدين الإسلامي للقطر الجزائري؛ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين؛ جمعية (جامع) الزوايا والطرق الصوفية، رئيسها العشعاشي حاج محمد؛ الحركة الإصلاحية للطيب العقبي الذي قدّم عريضته باسم المجلس التأسيسي لتحقيق فصل الدين عن الدولة، ووقّع التقريرَ كلٌ من الطيب العقبي، ابن حورة، الشيخ العاصمي، ابن جدو، توفيق المدني، العمودي، عيسى بن بسكر. في: عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، 3 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ج 3: الفترة الثالثة: 1947-1954.

(35) حرصت الجمعية على الجانب العملي أيضًا، حين دعت جميع الشُّعَب التابعة لها إلى أن تبادر إلى إرسال برقيات إلى الجهات الحكومية تبيّن فيها موقف العلماء من تطبيق مبدأ فصل الديانة الإسلامية عن الدولة. وتضمن النموذج الذي صاغته الجمعية ووزّعته عليها النص الآتي: «إن المسلمين المجتمعين يوم (...)، يطالبون بضرورة التطبيق الفوري لمبدأ فصل الديانة الإسلامية عن الدولة تطبيقًا للمادة 56 من النظام الأساسي الجزائري. فالوضع المعنوي الراهن يأباه الإسلام، كما تأباه الديمقراطية. فما يطالب به الشعب صار أكثر إلحاحًا، وإن التدابير والإجراءات التي استهدفت الدين الإسلامي، خلافًا للديانات الأخرى، لا يمكنها أن تدوم، ولا يوجد ما يبرر تدخّل الإدارة من الناحية القانونية، ولا ما يؤخر تحقيق هذا الفصل».

نواب الأمة فواجب النيابة يقتضي أن تراعوا مصلحة الأمة قبل كل شيء»[36]. وهكذا، في الوقت التي تعترف جمعية العلماء بأنها الجهة التي يجب أن يُعهد إليها أمر بتّ المسألة الدينية، تعترف بأن نواب المجلس هم من يوكَل إليهم بتّ القضايا السياسية، الأمر الذي يُعدّ خطوة متقدمة على مستوى الوعي بالعلمانية باعتبارها قائمة على نظرية فصل السلطات والمجالات والاختصاصات.

صار المفهوم واضحًا لدى جمعية العلماء التي تمسكت به أمام الجهات الرسمية، وأصبح في إمكانها التحدث به أمام خصومها، ووضع النقاط على الحروف. ومن ذلك كان النقد الذي وجّهته إلى الحكومة الجزائرية (الحكومة العامة): «إن الحكومة تُعِدّ الإسلام مصلحة حكومية، وتُعِدّ الموظفين الدينيين كرجال البوليس، تسمّيهم وتحاسبهم وتعاقبهم، كما تفعل برجال البوليس، وهذا هو الشيء الذي لم يقع في قطر من أقطار العالم. وهذا هو الذي يُغضب الأمة ويثير قلقها، وخصوصًا حين ترى اليهودي مستقلًا بديانته حرًا فيها، وترى المسيحي كذلك، وترى نفسها معزولة عن دينها، ولا رأي لها فيه. ودينها هو أعز شيء عندها»[37]. أما المظهر الآخر الذي ينم عن فهم متقدم للمسألة العلمانية، وقيمته الإجرائية في مستقبل الجزائر، فنجده في الفقرة الآتية: «إن العالم، اليوم، أصبح مترابط الأجزاء، متشابه الأوضاع، والواقع يشهد أن الدول والأمم لا تُسَيِّرها العوامل الدينية وحدها، وإنما تسير على قواعد الاجتماع والاقتصاد والمصالح الزمنية. ولو تساوت العناصر المتساكنة في الجزائر في حرية الدين لزالت مشكلة نفسية هي من أعقد مشكلات الجزائر، وما سببها إلا إنصاف دينين (اليهودية والمسيحية)[38]، وظلم دين، ولو أنصفت الحكومة المسلمين في دينهم، لما ضَيَّع مجلسكم وقته في هذه المشكلة، ولتعززت

(36) ابن العقون، ص 5.

(37) ابن العقون، ص 6.

(38) في موضوع المعاملة المتفاوتة للسلطة الاستعمارية مع الديانات المسيحية واليهودية والإسلامية، انظر الدراسة الممتازة للباحثة آنّا بوزو: .Bozzo, « Musulmans, Juifs et Chrétiens d'Algérie »

معاني الخير في نفوس الجميـع، وتقاربت قلوبهم، وتجاوروا مطمئنين على ما ينفعهم من شؤونهم الدنيوية»[39].

تكشـف هذه الفقرة عن حقيقة العلمانية التي كرّسـتها التجربة التاريخية الأوروبية، وهي أن العالم يتقدم من خلال خلقه مجالات جديدة واختصاصات علمية، وأن الدين ما عاد وحده يُسَـيِّر الدول والأمم، بـل هو عامل من جملة عوامـل أخرى صارت تسـاهم فـي التغيير والتحـول، ومن ذلـك الاجتماع والاقتصاد و«المصالح الزمنيـة»، وهذا التعبير متداوَل فـي الخطاب العلماني صراحة[40]؛ فالعلماء، كما هو واضح من المذكرة، لم يستندوا في تبنّيهم النظام العلماني القائم إلى فصـل الدين عن الحكومة، كما أنهم لـم يبرروا اعترافهم أيضًا بوجود مجالات وفضاءات أخـرى لها دورها في المجتمع، وفق نصوص التراث الإسـلامي في مصادره المعروفة: القرآن الكريم، السـنّة الصحيحة... إلخ، بل تفاعلوا مع سـير الحوادث والوقائع والأفكار والسياسـة التي أفرزتها الحـرب العالمية الثانية. وجديـر بالذكر أن عدم الرجوع إلـى محاولة تأصيل مفهوم العلمانية في التراث الإسلامي هو قاسم مشـترك بين المصلحين وبقية رموز الحركة الوطنية[41].

---

(39) مذكرة في فصل الدين عن الحكومة. ابن العقون، ص 7.

(40) ما يفيد أيضًا بداية تبلـور خطاب علماني لدى العلماء: «لا تحظى (معابد وشـؤون رجال الإسلامي) بانفصال عن الحكومة كما قررته أصول الجمهورية، بل بقيت خاضعة لقرارات إدارية خاصة ونظـام حكومي خالص». ابن العقـون، ص 12. ومن ذلك أيضًـا نوعية القائمة التـي قدّمتها الجمعية كاقتراح للأسماء التي يتشكل منها المجلس الإسلامي، وترى أنه يجب أن «يتضمن شخصيات من جميع الطبقات التي تتكون منها الأمة بقطع النظر عن مشاربهم، منهم العلماء والتجار ورؤساء الزوايا وأتباعهم والفلاحون والمحامون والأطباء والأعيان والمثقفون، وتجمعهم صفة واحدة هي سـبب اختيارنا لهم، وهي أنهم يشـعرون بالمسـؤولية الدينية، وأنهم إذا اجتمعـوا، يمثلون الأمة تمثيـلًا كاملًا». من ملحق المذكرة، ص 21.

(41) إن غياب التصـور الديني للدولة، أو التنظير للدولة الإسـلامية، حقيقـة لازمت الخطاب الإصلاحي منذ ظهـوره، ويمكن أن تنتهي جميع الدراسـات التي تتنـاول جمعية العلمـاء أو روادها والمناضلين في صفوفها، إلى التوجه الذي يرمي إلى فصل السياسي عن الديني، والعكس أيضًا. فبالنسبة إلى مطالب جمعية العلماء، كما توجهت بها إلى السـلطات العامة، كانت تؤكد دائمًا مبدأ الفصل. وأما بالنسـبة إلى فكر الإصلاحيين، فإن لابن باديس مقالات تؤكد ذلك، وسجل الشيخ الإبراهيمي من بعده =

كثيرًا ما كانت السلطة الفرنسية تعجز عن فهم مطالب العلماء في صياغتها الدينية، خاصة فـي الثلاثينيات، بينمـا أُحكمت الصياغة - فـي هذه المذكرة المُوَجّهة أصلًا إلى نواب الأمة - من وحي الفلسفة العلمانية التي تحرص على الوعي بقيمة الفصل وإسناد الاختصاص إلى أهله، ومنه الدين الإسلامي الذي يعزى في المنطق العلماني إلى علماء الإسلام وإلى المسلمين عمومًا.

سبقت الإشـارة إلى أن حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية كانت حاسمة بالنسـبة إلى الجزائريين، وإلى الفرنسـيين أيضًا؛ فقد جاء دستور 1946 وفي طياته جملة من الأوضاع الجديدة، تمثّلت خاصة في ما بعد في النظام الأساسي للجزائر عام 1947، وتأسـيس مجلس الجزائر (شـكل من البرلمان المحلي) عُهد إليه بتّ المسـألة الدينية. وبذا أُعيد النظر في المسـألة برمّتها واستُحثّت الأطراف الأهلية جميعها على الإدلاء بآرائها فيهـا. وهكذا، ما إن صدر القرار الحكومي الذي منح المجلس الجزائري صلاحية النظر في مسألة فصل الديانة الإسـلامية عن الدولة، حتى تقدمت الجمعية الودادية لرجال الديانة الإسلامية بمذكرة إلى المجلس الجزائري اسـتعرضت فيها وجهـة نظرها في الموضوع، مع مجموعـة من المبررات والحيثيات التي رأت أنهـا تدعم موقف أنها أجدر من يتحدث عن الإسـلام في الجزائر، لأنها تمثّل الإسلام الجزائري الرسمي. فقد توسـمت الجمعية الودادية لرجال الديانة الإسلامية القدرة والشرعية على الحسم في هذه المسألة، مذكّرة بأن أمر الدين يتعلق بالمصالح العامة التي يجب أن تبقى منوطة بالدولة التي ترعاه وتتولى الإشـراف عليه، وألا تتركه للتلاعب السياسي وتحرشات المحسـوبين على الدين الإسلامي والمناوئين له. وفي ما يلي بعض ما قدمه المجلس معتبرًا أنه أفضل ما تتطلبه مسألة الدين والدولة:

= ما يكفي للتنويه بمبدأ الفصل، والحد من سـيطرة الحكومة على مجال الإسـلام. انظر الجزء الثاني من آثار الإبراهيمي، وكذلك الشـيخ محمد الأمين العمودي الذي عالج جميع قضايا الأهالي المسلمين من وجه نظر تبعد الديني عن السياسي. انظر سلسـلة مقالاته في شأن المسألة الدينية. أما عن موقف الشيخ الطيب العقبي، فيمكن العودة إلى دراسة السيد صادق سلّام، Sadek Sellam, «Le Cheikh Tayeb el Okbi au cercle du progrès, un précurseur d'une laicité islamique,» *Revue Naqd*, no. 11 (1999).

– يبيّن تاريخ الديانة الإسلامية في هذه الديار بوضوح أن التصرف كله فيها كان في أيدي رجال الدين (رجال الدين الذين تعينهم الحكومة العامة).

– إثبـات تلك النُّظُـم القديمة أن الأمـور الدينية كانت أمـورًا إدارية لا انتخابية.

– بقاء سائر النُّظُم في العالم الإسلامي في ما يخص الديانة، إدارية أيضًا.

– إن مهمة الجمعيات الدينية، والجديدة أيضًـا، التي فُتح لها المجال في العامين الأخيرين ليس من حقها، بحسـب القانون، إدارة الأمور الدينية كتعيين الموظفين وغير ذلك، وإنما لها تجهيز المسـاجد بما تتطلبه من فرش وتوسيع وتزيين.

– إن معنى استفتاء وانتخاب عشـرة ملايين ليسوا كلهم في مستوى واحد من العلم والمعرفة هو القضاء على الدين وحرمته، في حين أن له أهله العارفين بقيمته.

– إن برنامج الشـيخ الطيـب العقبي، لا فـرق بينه وبين برنامج الشـيخ الإبراهيمي في كونهما مجـرد نظرية، لأنهما لا ينفّذان التنفيـذ القانوني، وهو تشكيل المشـروع وتعيين أعضائه بالانتخاب في جلسـة عامة، ورفض رجال الدين المشاركة في برنامجيهما قبل إنجازه.

– إن تنشيط عملية الانتخاب والاستفتاء تهمة تنصبّ على رأس المنشطين، ودسيسة منهم، لما فيها من التهويل في دورة انتخابية.

– إن إبقاء الحكومة [على] ذلك التسـامح وتأليف اللجـان، معناه إبقاء الباب مفتوحًا لنا إلى الآن لعودة الأمور الدينية إلينا معشـر الموظفين الدينيين، وهذا التوجيه موافق للمصلحة العامة ولغرض الشـريعة الإسلامية، وهو سابق على تكوّن الهيئة الاجتماعية والسياسـية، هو منشـئهما بين المسلمين، حيث ينزلون جميعًا أمام الغرض الشـرعي منزلة لجنة تنفيذية لا غير، ومن المعروف أن المعارضة لا مكان لها فـي لجنة تنفيذية قط. أما الحـال في الغرب، فعلى

العكس من ذلك، لأن هناك تكونت الهيئة الاجتماعية أولًا على أساس المصالح المشتركة بطرق الارتقاء غير شعوري.

- افتكاك الأوقاف وإعادتها إلى النُّظار، وضمّها إلى رجال الدين الموظفين أيضًا، وفي عودة الأمور إلى أهلها يعود إليهم كاملًا غير منقوص».

ثم تُذَيَّل المذكرة بجميع هذه الاعتبارات التي تؤكد الحق الشرعي والقانوني لرجال الدين في تولّي أمر الدين ومعابده، بهذه الخلاصة: «إن هذه البراهين وغيرها كلها متناظرة، على أن الأجدر بالتصرف في الأمور الدينية، وفي التعليم العربي القرآني هم أهلها رجال الدين الموظفون الذين هم الآن كتلة واحدة منضوون تحت لواء جمعيتهم، ومعنى هذا إرجاع الأمور الدنية إلى أصولها»[42].

كان الشيخ محمد العاصمي من القلائل الذين كتبوا في المسألة الدينية، فحاول أن يؤصّل موضوع العلمانية من الناحية الشرعية، ويعود بالأمر إلى زمن النبي محمد، ومن جاء من بعده من الصحابة. كما عرض بعض الشواهد التي تفيد بعدم الفصل في العصر العباسي وزمن الخلافة العثمانية. والأغلب في هذا التأصيل هو أن الموضوع برمّته، عند العاصمي ولدى الجمعية الودادية، كان في حكم الثابت الذي لا يتغير، بمعنى أن المسائل الدينية يعيِّن لها رجالها، وليست لها أي علاقة بالانتخاب الذي تأباه قدسية الدين نفسه. وفي الفقرة الأخيرة في ما ذهب إليه الشيخ العاصمي ما يوضح موقف الإسلام الرسمي: «أما مطالبنا المشروعة المعقولة، فليس فيها تطوّح إلى وراء المسائل الدينية ومتعلقاتها. أين شكلها المتواضع المحدود بالتخصص، من شكل مطالب

(42) انظر: مذكرة الجمعية الودادية لرجال الديانة الإسلامية بالقطر الجزائري، 1948. فيها المطلب الوحيد الذي أجمع عليه وقدّمه، في 31 آذار/ مارس عام 1948، مجلس إدارتها باسم الأمة المسلمة المتدينة الجزائرية إلى المجلس الجزائري، ثم مقدمة في ملاحظات كموعظة وذكرى. Ali Merad, *Origines et voies du réformisme en Islam*, Extrait des «Annales de l'Institut des études orientales», t. 18-19, 1960-1961 (Alger: Typo-Litho et J. Carbonel, [1961]).

الإبراهيمي[43] الشـــاملة حتى للقضاء، وهي تهدف إلى الاستحواذ على الإدارة الدينية والعلمية والعدلية، ونحـــن لا نأبى هذا أيضًا، لولا أن التخصص يقضي بالقيام بالناحية التي تعنينا فحســـب، وندع غيرها مـــن النواحي على اختلافها للمتخصصين فيها، ولا أننا نرضى بعدم فصل الدين عن أي جهة سياسية، وإن كان فصله واقعًا في الحقيقـــة من قبل. وأما المجالس السياســـية ونحوها مما يتعلق بدنيا الناس، فتطور نظامها العصري الانتخابي ناشـــئ عن عقلية جديدة، هي بنت التجربة. والمسائل الدينية مقررة ومفروغ منها، وهي أرفع من تتصرف فيها التجربة التي قد تنقضها بالغد نفس الأسباب التي صححتها بالأمس»[44]. هكذا، تعتقد النزعة الطّرقية، ورجال الدين الحكومي، أن الدين لا تُجرى عليه التجربة ولا يخضع لعوامل الزمـــن، وأن هذه الحقيقة معروفة، وتجري مجرى الحياة العادية، ولا يمكن بحال أن يطاولهـــا أثر التحوّل والتغيير. وهذا خلاف ما ذهبت إليه جمعية العلماء التي رأت منذ بداية عهدها بالعمل الإصلاحي أن الإصلاح يرمي إلى إصلاح الدين والسياسة والاجتماع[45].

من مطالعة وقراءة مطالب الجمعية الودادية لرجال الديانة الإسلامية، في مسألة الفصل، يمكن أن نجمل بعض المفارقات والتناقضات التي لازمت هذه النزعة التي حرصت على مكانة الإفتاء والاستقلال بالدين الإسلامي لنفسها، باعتبارها الجهة التي أوكلت إليها الإدارة الحاكمة تسيير شؤون العبادات والمساجد:

---

(43) محمد البشـــير الإبراهيمي، «التقريـــر الحكومي العاصمي،» البصائر، 29 تشـــرين الثاني/ نوفمبر 1949.

(44) انظر مقالة الشـــيخ محمد العاصمي المفتـــي الحنفي في الجزائر، ملحـــق مذكرة الجمعية الودادية لرجال الديانة الإسلامية بالقطر الجزائري، ص 38.

(45) محمد البشـــير الإبراهيمي، «الإصلاح الديني لا يتم إلا بالإصـــلاح الاجتماعي،» البصائر، العدد 37 (2 تشـــرين الأول/ أكتوبر 1936). انظر أيضًا: محمد البشير الإبراهيمي، «فلسفة الإصلاح،» في: ســـجل المؤتمر الخامس، ص 5-72. يذكر الشـــيخ الإبراهيمي في هذا البحـــث الضافي أن الدين كعقيدة تغيّر طوال التاريخ الإســـلامي، وما العقيدة الطّرقية التي انتشـــرت في العالم العربي والإسلامي في العقود والقرون الأخيرة إلا آخر مظاهر التحريف الـــذي طاول العقيدة الدينية، وهذا خلاف ما ذهب إليه الشـــيخ محمد العاصمي من أن الدين لا تطرأ عليه عوادي الزمن، ولا أمزجة الساسة ورجال الدين أنفسهم.

-إن التعيين لا الانتخاب هو الذي ساد في زمن النبي وزمن الذين جاءوا من بعده، وفي ذلك افتئات على الحقيقة، لأن الجهة التي قامت بالتعيين وبتنظيم شأن الحياة الدينية قامت بذلك بالأصالة عن نفسها لا نيابة أو بتكليف من جهة أخرى، بمعنى أن ممثّل الإسلام هو الذي قام بالتعيين. ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى العهد الفرنسي في الجزائر، إذ لم يكن لنظام الحكم أي علاقة بالإسلام، ولم يدّعِ ذلك.

- قامت الخلافة العثمانية، وهي خلافة إسلامية، على نظام حكم تركي يشرف على الحياة الدينية، في جوانبها الشعائرية، وكذلك القضائية والسياسية. وهي صورة مخالفة تمامًا للحكم الفرنسي في الجزائر.

- إن تقنية الانتخاب هي من الآليات المستحدثة في الحياة المدنية والسياسية الحديثة من أجل مواكبة تعقيدات الحياة العامة، وتُعَدّ أفضل وسيلة لتخطّي الخلاف وحسمه، ومن ثم الاطمئنان إلى الحق والحقيقة، عندما يكون الرأي مشفوعًا بالأغلبية، ويجرى ذلك في المسائل السياسية كما في المسائل الدينية، لأن الحداثة، كما عرفتها الحركة الإصلاحية وعرّفتها تطاول كل شيء، ولأن السياسة في مدلولها الشامل تتضمن تجديد الوضع الديني وإصلاحه أيضًا. فقد كانت مظاهر التخلف التي وقف عندها المصلحون هي ما نبههم إلى تخلف الدين الإسلامي في حياة المجتمع والناس: الإسلام الوراثي/ الطرقي، بينما لم تُطرح مسألة التخلف وكيفية التقدم على رجال الدين المعيّنين[46]، لصلتها بالسياسة.

- الرؤية الستاتيكية الراكدة هي ما حرَم رجال الدين الالتفات إلى أن حياة

(46) استهل الشيخ محمد العاصمي حديثه عن المسألة الدينية في معرض الرّد على الشيخ الإبراهيمي بما يلي: «إن المسألة الدينية الإسلامية اليوم من أبسط المسائل، بل ليست حتى بمشكل محلي، لأن حلها مفروغ منه منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بما أنزل عليه من الذكر، وبما تبع ذلك من السنّة الشريفة، وعلى آثارها سار الأسلاف والأخلاف إلى اليوم وإلى ما بعد اليوم.(...) ونكرر أن حل المسألة الدينية واقع من تلقاء نفسه، وفي غنى عن هذا الصخب، ولا تستوجب من الجميع، شعبًا وحكومة، هذه الحركات المستفزة والضّجات المفزعة». انظر: مذكرة الجمعية الودادية، ص 15.

السلف كانت مع بداية الوحي حياة دينية أيضًا، وقد سيطرت تعاليم الدين على جميع مناحي الحيـــاة، وكان من الصعب فصل مجالات الحياة البشـــرية، لأن التشـــريع كان ينزل تباعًا. وبالتالي لم يكن ممكنًا طرح مسألة الفصل بالأساس، بينما حمل العصر الحديث معه فضـــاءات ومجالات وقضايا جديدة لم يعهدها تاريخ الإسلام، ومنها العلمانية التي تقتضي العودة إلى أكثر من مرجع ومصدر للتشريع وللحكم والتدبير السياســـي والاجتماعي، تماشيًا مع التوجه الإنساني نحو مزيد من الاستقلال والاكتفاء الذاتي. وكانت أقرب الحركات الدينية التي تجاوبت مع هذا التوجه هـــي الحركات الإصلاحية في العالـــم العربي، ومنها جمعية العلماء في الجزائر التي سارعت منذ البداية إلى التماس الدين من أجل إحداث تغيير شامل.

- خلافًا لما ذهبت إليه الحركة الإصلاحيـــة، عمدت ودادية رجال الدين الإسلامي إلى اختزال المسألة الدينية في تعيين الإدارة السياسية والتنفيذية لهيئة علماء الدين والاســـتقلال بها دون غيرهم، بينما حرص الإصلاحيون، تماشـــيًا مع قانون الفصل الفرنســـي ذاته، على ضـــرورة التفرقة بيـــن المجالين الديني والسياسي، وعلى عدم ترك أمر الدين الإسلامي للحكومة.

نجد أن موقف «العلماء» ورأيهم من مسألة الفصل تماشيا مع منطق الحداثة الســـاعي إلى بناء الدولة الحديثة وتجاوبا معه؛ فقد واصلت الجمعية منذ نشأتها إلى نقد نوعية المعاملة التي تعامل بها الإدارة الاســـتعمارية الأهالي في مســـألة الدين الإســـلامي وفي غيره أيضًا، أي باعتبار الدين جزءًا من كلٍّ شامل. كما أن عملية إدراج الحوادث السياســـية، كما ترى الباحثة أنا بوزو، في السجل الديني، كما فعل العلماء، عزز في نهاية المطاف الهوية الإسلامية[47]. ولعل ما يمكن أن نستخلصه في مســـألة الفصل بين الدين الإسلامي والدولة في تجربة العلماء مع

(47) Anna Bozzo, «Islam et citoyenneté en Algérie sous la IIIe république, logiques d'émancipation et contradictions coloniales (l'exemple des lois de 1901 et 1905),» dans: Pierre-Jean Luizard, *Le Choc colonial et l'Islam, les politiques coloniales en terre d'Islam*, Textes à l'appui. Série Histoire contemporaine (Paris: la Découverte, 2006), p. 200.

الدولة الفرنسية، هو أن المسلمين حُرموا من الوجود السياسي في المجال العام، الأمر الذي دفعهم، بوعي أو من دون وعي، إلى التماس الإسلام ذاته للتعبير عن السياسة، وهو ما لم تدركه السلطات الإدارية جيدًا؛ فقد طلبت جمعية العلماء من السلطة الفرنسية الفصل بين الدين الإسلامي والدولة من أجل صقل الهوية الوطنية، واعتماد الخطاب الديني أرضية أيديولوجية من أجل المقاومة السياسية والثقافية. ففي الوقت الذي أوصدت أبواب العمل السياسي في وجه المسلمين الجزائريين، لم يبقَ أمام الإسلام في الجزائر إلا استثمار هذا الحرمان وتعبئة الخطاب الإسلامي بمضامين سياسية وثقافية واجتماعية، أي الإسلام المقاوم.

عبّرت الحركة الإصلاحية الجزائرية عن تجربة خاصة متميزة بسبب الوجود الاستعماري الاستيطاني؛ إذ حالت ظاهرة الاستعمار دون ترك الإسلام، بوصفه دينًا، يتحوّل إلى مؤسسة عامة تعبّر عن مجموعة من القيم والأنماط والسلوكات والأفكار الحديثة التي تساعد على التحرر من الدين التقليدي والنمطي الصّرف، إلى دين منفتح على الحياة، وقادر على استقبال - ضمن سيرورة التاريخ الحديث والمعاصر - مصادر جديدة من الوعي والتفكير وتجارب الحياة. بإيجاز شديد، كان الاستعمار هو من فصم العلاقة بين الدين والسياسة، عندما كانت السياسة تعني المجال العام. وفي إثر ذلك تحوّل الإسلام إلى منظومة كلية شاملة تتضمن التصور الديني والاجتماعي والسياسي والثقافي، وفات النظام الاستعماري إمكانية فك ظاهرة الدين الإسلامي والدولة الفرنسية وتحليلها.

الفصل الثاني عشر

المؤتمر الإسلامي وتأسيس الإجماع الوطني

أولًا: دعوة الشيخ ابن باديس وتداعياتها

تحت عنوان «مطالبنا»، عرض الشيخ ابن باديس تصوُّره لتنظيم سياسي يستوعب جميع أطراف الحركة الوطنية الجزائرية، ولا يلغيها كتشكيلات وقوى سياسية واجتماعية مستقلة. وقام المؤتمر بوضع أرضية مشتركة تمثّل الحد الأدنى الذي يمكن أن يلتزم به الجميع ولا ينزلون إلى ما دونه. وخلص ابن باديس إلى هذا الرأي الذي ضمّنه الموقف الراجح في مسألة المؤتمر الذي دعا إليه: «إن تحديد الوضع السياسي للإنسان الجزائري مسألة حيوية، يجب أن تحظى بالنقاش الواسع لكي يتم البت فيها بشكل نهائي، ليس من قِبل شخص واحد، مهما كانت قيمته وسلطته، ولا من قِبل تنظيم معيّن مهما كانت هيبته ونفوذه على الجماهير، ولكن، يجب أن يساهم فيها الجميع، ممثلين وقادة رأي: رجال السياسة، العلماء، منتخبون، قضاة مسلمون، أساتذة ومعلمون... إلخ، فالكل مؤهل لكي يبدي رأيه في هذه المسألة العظيمة[1]. يجب أن يُعقد

---

(1) قريب من هذا المعنى الذي لم يحتكر حقيقة الإصلاح العام والشامل على فئة أو طرف دون آخر، بل حاول دعوة الجميع إلى الاضطلاع بهذه المهمة، ذهب العمودي إلى القول: «الحركة الإصلاحية في مدلولها العام، وفي كل قطر وفي كل زمن تديرها النخبة المتنورة من الأمة، ولا يمكن أن تقوم بها الأمة قاطبة. فلا يغرب عن البال أن النخبة المتنورة في القطر الجزائري تشمل الشباب المتخرج =

المؤتمر في القريب العاجل، سـواء في العاصمة، أو في مكان آخر، تناقَش فيه مختلف القضايا، ثم يُختتم بعد ذلك بالتوافق على صيغة يُحَدد فيها، وإلى الأبد، الموقف السياسي الذي يعبّر عن ستة ملايين مسلم لا يزال مصيرهم معلقًا إلى حد الآن. فهم مرة يُعتبرون فرنسـيين بلا حقوق تقتضيها الصفة الفرنسية، ومرة أخرى يعامَلون كأجانب في بلدهم الجزائر»[2].

يتضح من هذه الفقرة أن الشيخ ابن باديس يريد أن يتحدث بضمير جمعي، يعلو على التشكيلات والشخصيات لكي يلتقط خطابًا جديدًا يدعوه إلى بحث المسـألة الأهلية في إطار مؤتمر يضـم جميع فعاليات المجتمع الإسـلامي، من أجل تحديـد الوضع الذي يحدد المركز الاجتماعي والسياسـي والقانوني للإنسـان الأهلي، في ظل النظام الاسـتعماري. فالحديث عن الأمة الجزائرية يسـتحث الجميع، لا طرفًا بعينه، ثم إن المشـاركة في المؤتمر تؤسس للحظة الإجماع التي سـتعبّر عن توافق شرعي بين الشـعب الجزائري وممثّليه الذين يعبّرون عنه.

أما أهم ما جاء في المقالة/ الدعوة، فهو توكيد الشـيخ ابن باديس مسـألة التعليـم العربي القائم على المجهـود الذاتي، والحد من التعويل على السـلطة الفرنسـية، بعد ازدياد وعي النخبة بقيمـة الوطن والمواطـن، ومفاهيم الحرية والحقوق. ففي هذه الدعوة حدّد ابن باديس مطالب الجزائريين على النحو التالي:

- الحرية التامة فـي التعليم الديني، وإلقاء الدروس، في جميع مسـاجد الجزائر.

= من المدارس الفرنسـية الذين أخذوا بحظ وافر من العلوم العصرية، لكنهم لا يلمّون إلا بطرف زهيد من الثقافة الإسـلامية، كما أن النخبة تشمل أيضًا الشـباب الذي تعلم العلوم العربية وتربى على قيم التربية الإسـلامية وتخلقوا بها مع مراعاتهم لواجبات ومقتضيات العصر». ثم يضيف في الموقع نفسـه: «فإن كان في وسـع أحد أن يوفق بين فكر باديس والزناتي وبين مذهب العقبي وآيت قاسـي، وبين الزاهري وسـاطور، فلا يسـتحيل عليّ أنا أن أكون كفيلًا بمسـتقبل زاهر». محمد الأمين العمـودي، «الحركة الإصلاحية: سيرها، نتيجتها، مستقبلها،» الإصلاح، العدد 4 (3 تشرين الأول/ أكتوبر 1929).

(2) *La Défense* (3 Janvier 1936).

– حرية المسلمين في تشكيل الهيئات الإسلامية، بعيدًا عن أي تدخل للإدارة، مع مراعاة مبادئ الجمهورية وقوانينها السارية.

– الحرية المطلقة في تعليم اللغة العربية في المدارس الحرة، وتطبيق نظام التعليم العام في مدارسنا ومؤسساتنا، على غرار ما هو موجود في المتروبول.

بعد ذلك انتهى ابن باديس إلى أهم نقطة في قضية التعليم العربي، وهي تكوين جامعة إسلامية، كما هو سائد في بعض البلدان العربية في المشرق والمغرب. فالتعليم العالي كفيل بمنح الأهالي الاستحقاق والاختصاص لمزاولة المسؤوليات والمناصب المحترمة في المجتمع والدولة.

حرص الشيخ ابن باديس على التعليم ودوره في نهضة الأهالي وربطه بالاستقلال والحرية. ومصدر هذا الحرص هو الوعي الذي لازم ضرورة ربط حياة الأهالي الاجتماعية بالسياسة، أو أنه النضج السياسي الذي وصلت إليه جمعية العلماء من خلال تجربتها الأخلاقية والتربوية والاجتماعية، فضلًا عن تجربتها الدينية والسياسية التي خلصت إلى ضرورة تحديد الوضع العام بمساهمة الجميع. كما أن في دعوة الشيخ ابن باديس ما يحمل على الوعي بقيمة ما هو ديني وتربوي واجتماعي وسياسي يستدعي إشراف الدولة وعنايتها كي تُضفي الشرعية على نشاط الهيئات الإسلامية. وكان رابح زناتي، صاحب جريدة *La Voix indigène*، والمعلم السابق في مدارس التعليم العام الفرنسية، ممن تنبهوا إلى قيمة التعليم العربي وربطه بالتوجه العام لجمعية العلماء؛ فقد تابع نشاط العلماء عن كثب ورأى أنه يمثّل خطرًا على الوجود الفرنسي في حد ذاته. وكانت قراءة زناتي لمسألة التعليم قراءة وجودية وسياسية، لم تقتصر على التعليم كمجال خاص بالأهالي فقط، بل له أبعاد وتأثير في الحياة الجزائرية العامة.

أما عن موضوع التعليم كما طرحه الشيخ ابن باديس، فكتب زناتي معلّقًا: «إن أكبر أخطاء (العلماء) في تقديري، هو سعيهم إلى إقامة تعليم عربي صرف، في الإقليم الفرنسي، ممّا ينم عن قلة تبصّر وحذر من جانبهم، خاصة وأنهم قد

ألغوا تمامًا تعليم اللغة الفرنسية من مؤسساتهم التعليمية. فإذا كانت المدارس القرآنية (الكُتّاب) ليس لها تأثير يُذكر في النفوذ الفرنسي، فإن مدارس العلماء التي تقدم التعليم باللغة العربية، ستصقل العقول وتهيء الذهنيات، ويتطور الأمر إلى وجود تيارات خاصة في الجزائر. فكيف سيكون عليه الوضع، في المستقبل، بين المسلمين المتخرجين في المدارس الفرنسية وآخرين تخرجوا من مدارس العلماء»[3]. لا مراء في أن هذا المأخذ الذي أبداه رابح زناتي يمثّل حقيقة ما كانت تخشاه الإدارة الاستعمارية من نشاط «العلماء»، حتى ولو تعلق بالتعليم العربي، لأن إنشاء مؤسسات التعليم العربي يمثّل أنجع طريقة لاستعادة الوعي بقيمة الوطن والتاريخ والهوية، وبالتالي زيادة الشعور بالاستقلال.

بعد أن شدّد ابن باديس على التعليم العربي في أطواره المختلفة وتهيئة أُطره، انتقل إلى المسألة الأساسية، وهي إشكالية المواطَنة وحق الاحتفاظ بنظام الشريعة الإسلامية: «إن ممارسة الحقوق السياسية لا تتنافى البتة مع المحافظة والإبقاء على النظام الإسلامي للأحوال الشخصية. فالسود، مثلًا، في السنغال هم مواطنون ومسلمون أيضًا، وكذلك أهالي الهند الصينية، بينما نحن لسنا لا هذا ولا ذاك، هل لأننا لسنا سودًا!؟»[4]. بهذه الصيغة التهكمية عبّر ابن باديس عن المفارقة التي استعصت على الحل في الجزائر. لكن لماذا أصرّت الإدارة الفرنسية على وجود تعارض بين الإسلام والمواطَنة؟ لمواجهة هذا الأمر، تطلّب من الجميع ضرورة المشاركة السياسية وبحث المسألة برمّتها في إطار مؤتمر عام يعبّر عن الجماهير المسلمة، وإن عَقَدَته نخبتُها فحسب. ويقول ابن باديس في هذا المجال: «هناك حديث غامض حول الحقوق السياسية للأهالي، يجري في إطار جملة مشاريع قانونية، منها مشروعان يهدفان إلى تحديد التمثيل النيابي للمسلمين في البرلمان الفرنسي: المشروع الأول يمنح حق الانتخاب للنخبة فحسب، وكان مصدر خطورة هذا المشروع أنه يؤدي إلى إقصاء النخبة عن الجمهور الذي جاءت منه وحازت دعمه، بدلًا من تمتين الصلة بين

(3) *La Voix indigène* (17 Janvier 1936).

(4) *La Défense* (3 Janvier 1936).

الناخبين والنخبة. وأما المشروع الثاني، فحاول أن يكرس مبدأ التمثيل الخاص الذي سيؤدي في جميع الأحوال إلى نتائج وخيمة. فالمشروعان لا يقدّمان إلا حلولًا جزئية لمشكلة جادة ومعقدّة، تحتاج إلى حسم نهائي لفائدة الحاكم والمحكوم»[5].

بناء على هذا الطرح، لا يمكن أن نستبعد أن شخصية الشيخ ابن باديس فرضت ظلالها على إمكانية عقد المؤتمر[6]، وأن البحث عن الإجماع كان دائمًا أصل الحركة الإصلاحية الواعية بحقيقة العمل السياسي وجدواه من أجل تحسين وضعية الإنسان الأهلي المادية والمعنوية[7]. فقد دعت الصحيفة الإصلاحية *La Justice* في آذار/ مارس 1935 إلى تأسيس حزب سياسي إسلامي[8]، ووضعت نصوصه، وفتحت صفحاتها لمختلف الآراء والأفكار من أجل توسيع نطاق الوعي به لدى الرأي العام الإسلامي. وفي تموز/ يوليو 1935، دعت صحيفة *La Défense*، لسانُ حال الحركة الإصلاحية التي كانت تصدر باللغة الفرنسية، إلى تأسيس حزب سياسي إسلامي، ومهدت

---

(5) *La Défense* (3 Janvier 1936).

(6) انظر تداعيات دعوة الشيخ ابن باديس والتجاوب الذي حظيت به في الأوساط الأهلية والفرنسية، إذ تابعت صحيفة *La Défense* نشر آراء النخبة المتعلمة في مطالب ابن باديس من عقد المؤتمر: Henri Bernier, «Un Parti musulman,» *La Défense* (10 Janvier 1936), et L. Tahrat, «L'Union par le parti,» *La Défense* (17 Janvier 1936).

(7) انظر كتاب المفكر المصري محمود قاسم بشأن شخصية ابن باديس الإصلاحية، إذ تماهت حياته مع مصير الأمة الجزائرية، ومن هنا سر قوة الفكر الإصلاحي ومتانته مع تعاقب مراحل الحركة الوطنية. قاسم محمود، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائري (القاهرة: دار المعارف، 1968).

(8) *La justice* (Mars 1935).

وحتى قبل هذا التاريخ، دعا محمد بن حورة (أبو الحق)، إلى تأسيس حزب مستقل يتولّى حل المسألة الأهلية: «لا بد من أن يسعى الحزب الذي ندعو إلى تأسيسه إلى تربية الشعب مدنيًا وتنمية شعوره بواجباته السياسية، بعيدًا عن كل وصاية، على أن يكون رائده الوحيد هو الوصول إلى وضع أفضل، ملتمسًا العقلانية وسداد التفكير في قضاياه، وأن يكون هدفه تجديد ذهنية الجماهير وتوعيتها في حقها في حياة كريمة. وينصرف نشاط الحزب إلى إعداد خطة اقتصادية واجتماعية وسياسية قادرة على إثارة الحيوية والحماسة التي لا بد منها من أجل بعث مجتمع جديد عانى طوال قرون التسلط الأيديولوجي الذي ينبذه الإسلام والأخلاق». Aboulhak, «La Seuleissue,» *La Défense* (13 Avril 1934).

له بهذه الدعــوة: «نُعلم أصدقاءنا في الداخل، أن النســخة الأولى من نصوص النظام الأساســي وبرنامج الحزب الإســلامي، ستُعرض بحر هــذا الصيف للدراســة الجادة، وأن الصحيفة علــى اتصال دائم بالشــخصيات التي أخذت المبادرة للشــروع في صوغ العمل وعرضه على الشّــعب التي ســوف تؤسس لهذا الغــرض»[9]. وبداية من أيلول/ ســبتمبر، شــرعت في نشــر الآراء في صفحة «الركن الحر»، في شــأن إنشاء كتلة إسلامية حرة، مستقلة عن الأحزاب السياســية الفرنســية[10]. ولم يكن الاجتماع العام الذي عقدته جمعية العلماء، في أيلول/ ســبتمبر 1935، وسجلت وقائعه في كتاب **ســجل الاجتماع العام لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين**[11] بمنأى عن هذا التوجه. وتمثّلت قيمة الاجتماع في العرض الفكــري الجاد والتنظير لمســار الحركة الإصلاحية في علاقتها بوضعية الأهالي المســلمين، بعد أعوام من النشاط، وتحديد ما ينبغي أن تضطلع به في المســتقبل، أي نوع من استشــراف التاريخ اللاحق، والتطلع إلى رص الصف والكلمة، خاصة ما ورد في المقدمة التاريخية والفكرية للشيخ البشــير الإبراهيمي[12]. والقول إن أصل المؤتمر يعود دائمًا إلى مبادرة الحركة الإصلاحية وعملها، لا يحظى بموافقة الأطراف الأخرى[13]، بل يمكن تفسيره تاريخيًا أيضًا. فنجم شــمال أفريقيا كان لا يزال محظور النشــاط بعد حلّه في

---

(9) La Défense (19 Juillet 1935).

(10) La Défense (25 Octobre 1, 8 et 15 Novembre 1935).

(11) **ســجل المؤتمر الخامس لجمعيــة العلماء المســلمين الجزائريين**، تحرير محمد البشــير الإبراهيمي (قسنطينة: المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1935).

(12) يعلّق الباحث علي مراد على هذا الاجتماع العام/ المؤتمــر، وأثره في القيمة الجديدة التي اكتسبها العلماء بعد ذلك: «فقد قاد هذا الوعي الجديد جمعية العلماء لكي تصبح الناطق الحصري باسم الجماهير المسلمة، ومن ثم المالكة لزمام الشرعية الوطنية». انظر: Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris; La Haye, Mouton et Cie, 1967), p.182.

(13) من الباحثيــن والمؤرخين الذين اعتبروا أن فدرالية المنتخبين المســلمين هي أول من فكّر المؤتمر والتحضير له وصوغ مطالبه: Charles-André Julien, *L'Afrique du Nord en marche, nationalismes musulmans et souveraineté française*, 2 tomes (Tunis: Cérès Editions, 2001), pp. 113-117; Roger Letourneau, *L'Évolution politique de l'Afrique du nord musulmane, 1920-1961* (Paris: Armand Colin, 1962), pp. 329-333, et André Nouschi, *La Naissance du nationalisme algérien: 1914-1962* (Paris: Éditions de Minuit, 1962), pp. 189-190.

عام 1935، ونفي مصالي الحاج إلى جنيف، ولأن السلطة الاستعمارية كانت تتخوّف من نشاطه داخل الجزائر. كما أن فدرالية المنتخبين لم تجرؤ على توجيه الدعوة الصريحة إلى عقد مؤتمر يحضره الجميع من دون استثناء، لأنها كانت تبدي الحذر دومًا من العمل الجماهيري والشعبي، وتخشى من معاتبة الإدارة لها. وهكذا، يبقى الطرف الأهلي الذي كان بمقدوره الاضطلاع بهذا الدور هو الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي تعززه مكانته أعوام من النشاط في قمة هرم جمعية العلماء. ولعل هذا ما حدا بصحيفة *La Lutte sociale* (الكفاح الاجتماعي)، لسان حال الحزب الشيوعي الجزائري، أن تكتب عن صاحب فكرة المؤتمر: «لقد كان الشيخ ابن باديس ملهمًا وعبقريًا عندما دعا إلى ضرورة تحديد النظام السياسي للمسلم الجزائري، أي عرض البرنامج الإسلامي للمطالب الذي يتوافق عليه جميع ممثلي الحركات الأهلية في الجزائر.. يحيا المؤتمر الإسلامي الجزائري»[14].

ثانيًا: حول الأمة الجزائرية.. بين فرحات عباس وابن باديس

في سياق التحضير للمؤتمر الإسلامي الأول، وبسببه أيضًا، برزت الحاجة إلى الحديث عبر النقاش والجدل في الحالة الجزائرية، خصوصًا مقوّمات وجودها كأمة ومجتمع وشعب، وقدرتها على الانتظام داخل مؤسسات الدولة. وكانت مقالة فرحات عباس بعنوان «أنا فرنسا» أهم المقالات التي استفزت بعض الأطراف الأهلية والفرنسية وحثّتها على التجاوب معه أو نقده. وكانت مقالة الشيخ ابن باديس «دعوة صريحة»[15] أهم هذه الردود؛ فقد تبيّن من خلال قراءة فاحصة لما أبداه كلٌّ من الزعيمين أن هناك قدرًا كبيرًا من التفاوت الدلالي والفكري بين الشيخ ابن باديس وفرحات عباس، في موضوع الأمة، وجودًا أو

(14) *La Lutte sociale* (15-29 Février 1936).

(15) كلمة صريحة، عبد الحميد بن باديس، الشهاب، نيسان/ أبريل 1936، انظر أيضًا: «حول كلمتنا الصريحة،» الشهاب، حزيران/ يونيو 1936. هناك ترجمة إلى الفرنسية للمقال الأول بقلم الكاتب الفرنسي روني جامس، «Déclaration nette,» traduit Par René Jammes, *Revue L'Afrique et l'Asie*, no. 57 (1962).

عدم وجود. وكان مردّ الاختلاف إلى اللغة التي استعملها كل واحد كوسيلة تفكير وإطار مرجعي تتحدد به معاني الكلمات ومفاهيمها؛ فالشيخ ابن باديس تحدث عن أمة جزائرية موجودة، حتى لو من دون نخبة تتحدث عنها وباسمها. فالأمة أمر واقع لا يتوقف على وجود من يشير إلى وجودها، بل حتى لو أنكرتها فرنسا نفسها، لأن الإنكار عادة ما يرد في الخطاب الأيديولوجي المُزَيِّف للحقائق وتتحكم فيه نزعة استعمارية. فواقع الحال، كما رأى الشيخ ابن باديس، هو أن الأمة الجزائرية كانت موجودة. فقد تعاملت السلطة العسكرية والمدنية مع السكان الجزائريين كأهالٍ (سكان أصليين) مسلمين (نظام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالعبادات والمعاملات) لهم تقاليد ضاربة في القدم، ولهم تاريخهم الخاص الذي لا يتقاطع مطلقًا مع التاريخ الفرنسي، ولهذا السبب أخضعتهم لترسانة من اللوائح والمراسيم، أطلقت عليها «مدوّنة الأهالي»، تمييزًا لهم من سائر السكان الفرنسيين والأجانب، لأن التمييز ساعد أكثر في الشعور بمقومات الأمة وتحصينها داخل هوية ما انفكت تتقوى مع الوقت.

تتسع الأمة في المرجعية العربية للمفهوم المعنوي: الدين واللغة، والمفهوم المادي: الوطن والتراث التاريخي العالمي، ومنه الشعبي، والعيش المشترك، حتى ولو افتقرت هذه الأمة إلى المقوّم السياسي، أي سلطة سياسية تشرّع وتمثّل الشّعب كلّه. فالأمة، في تصور الشيخ ابن باديس، وهو يرد على فرحات عباس، موجودة بفعل التاريخ، لا السياسة، وهي موجودة في الحاضر، ولا تلبث أن يتقوى عودها في المستقبل بفضل السياسة الفرنسية، أرضيت بذلك أم لم ترضَ. وبخلاف ذلك ذهب فرحات عباس، الذي ركن إلى المرجعية الفرنسية، للتحدث عن عدم وجود أمة جزائرية، لأن الوطن السياسي الحاضر لم يكن موجودًا قبل الاحتلال الفرنسي الذي رسم الحدود الجزائرية بفضل حضوره طوال قرن من الزمن، وبرزت في إثر ذلك معالم سياسية جديدة أتاحت لفرنسا أن تصبح إمبراطورية مترامية الأطراف إلى ما وراء البحار، تضم الجزائر مع مستعمرات أخرى. وفي هذا الصدد يقول فرحات عباس: «لو أنني اكتشفت فعلًا الأمة الجزائرية لصرت وطنيًا. لكنني لن أضحّي بعمري في سبيل

الوطن الجزائري، لأنني لم أكتشفه (...)، فلِمَ نحفل بأوهام وأساطير تُجَنِّبُنا رهن مستقبلنا بفرنسا (...)، فمن دون تحرير الأهالي وانعتاقهم، فلن تقوم للجزائر الفرنسية قيامة»[16].

لا تخلو هذه العبارات، إذا وضِعت في سياقها التاريخي واللغوي، من غياب معناها في الجزائر كجغرافيا وتاريخ، خاصة عندما يعلق وجود الجزائر الفرنسية بشرط الانعتاق والحرية، وهي حوافز تستند إلى التراث والتاريخ والمزاج النفسي والمعنوي، فضلًا عن رأي النخبة المفكرة في المجتمع والدولة. فجميع حوافز التحرر والانعتاق ودوافعهما تُسْتَحث وتُسْتَنفر ضد الاستعمار وممارساته للخروج من التخلف والاستغلال. وهكذا، فالسؤال الذي يفرض نفسه ولا يستطيع فرحات عباس الإجابة عنه، إلا في الأربعينيات وبعدها، هو من أين للأهالي أن يخرجوا من أسر الاحتلال والقهر الاجتماعي والاقتصادي في غياب مقوّمات الأمة التي تؤطر هذه الدعوة، ولعل الشيخ ابن باديس هو الذي استطاع أن يجيب عن هذا السؤال، كما تقدم.

كانت فكرة الأمة في تصور فرحات عباس تتماهى مع وجود وطن محدد الإقليم والمعالم، ووجود سكان يعرفونه ويتعرفون إلى أنفسهم في إطار الدولة نفسها. لكن غياب تصوّر واحد عن فكرة الدولة والإقليم لدى الأهالي المسلمين قبل الاحتلال لا يلغي فكرة الأمة، ولا فكرة المجتمع، ولا حتى الدولة نفسها، لأن المسألة متعلقة بتطور مؤسسات الدولة التي استفادت من الحداثة الأوروبية. ومن هذه الناحية عملت فرنسا، ولو من حيث لم تُرِد، على ربط الأهالي المسلمين بتصور واحد عن فكرة الإقليم الجزائري برسم حدوده، وتوفير فرصة التقاء الجميع في مؤسسات الدولة المدنية والعسكرية الحديثة أيضًا: مشاركة الجزائريين في الحروب الفرنسية، خاصة الحرب العالمية الأولى؛ ومشاركة بعض الجزائريين في المجالس العامة والهيئات التمثيلية الأخرى. وهكذا، فإن الأمة، لا الدولة، هي التي تقوم على الاعتبارات المعنوية

(16) *L'Entente franco-musulmane* (27 Février 1936).

والروحيــة والتاريخية، وتعززها الاعتبارات والعوامل المادية والسياســية، كما فعلت فرنسا في الجزائر، حين رسمت الحدود ووضعت المعالم تبعًا لتوسعها وانتشــارها في ربوع الجزائر، وهو ما أدى إلى ازدياد وعي النخبة بقيمة الدولة والنظام السياسي من أجل الخروج من ربقة الاحتلال.

إن ما يجب التنويه به هو أن فــي الفقرات الأولى من مقالة فرحات عباس دفاعًا صريحًا عن اللغة العربية والدين الإسلامي اللذين أرادت صحيفة *Le Temps* الفرنسية النيل منهما بالدعوة إلى عدم استحقاق الجزائريين حق المواطَنة. وذكر فرحات عباس أن اللغــة العربية هي لغة القرآن الكريم، وأســاس الإيمان عند المسلم، كما نوّه بالدور الكبير الذي اضطلعت به جمعية العلماء الجزائريين في تربية وتعليم النشء الجزائري، قلَّ نظيره في العالم العربي والإســلامي، لا بل إن الدولة الفرنسية عجزت عن أن تضمن التعليم لـ 800.000 طفل جزائري، وتركتهم لغائلة الجهل والأمية. من جانب آخــر، وإنصافًا لروح مقالة فرحات عباس، أراد أن يثبت أن الإنســان الجزائــري قادر على الانخــراط في الحياة الحديثة بكل ما تزخر به من مدنية وقيم حضارية ومؤسســات سياسية وقضائية وعسكرية.. وتحت هذه الرغبة. ولم يفطن إلى أنه غمط حق الجزائري في أمّته وفي دولته أيضًا. فنَفْي وجود أمة جزائرية يؤدي لا محالة إلى تبرير الاستعمار، لأنه يريد أن يقتصر علــى الآثار التي يريدها المســتعمر، ولا يلتفت إلى الآثار الجانبية التي يحدثهــا في الحياة الأهلية التي لا تبقى حتمًا بعيدة عن ســيرورة الحراك القانوني والاجتماعي السياسي، إن إيجابًا أو سلبًا. بناء عليه، فإن فكرة الأمة الجزائرية، فكرة واقعة وموجودة كما رأى الشــيخ ابن باديس، وحقيقة لا يمكن الافتئات عليها، لأنها مستمدة ومحددة خلافًا للوجود الفرنسي ذاته الذي تنكَّبَ عن التجاوب الإيجابي مع فلســفة الدولة المدنية الحديثة ومعناها، وعن التوجه الطبيعي لتعميم الحداثة السياسية.

خلاصة ما يمكن أن يقال في مسألة الأمة ومقوماتها، وإمكانية قيام المسلم الجزائري بالتجاوب مع الحياة الجديدة التي فرضتها فرنسا في الجزائر، هي أن على الرغم من التباعد الفكري بيــن فرحات عباس وابن باديس، فإنهما يلتقيان

عند مدلول الإصلاح الذي طغت عليه السياسة عند فرحات عباس، وطغى عليه الدين واللغة عند ابن باديس. فالنزعة الإصلاحية لم تدعُ إلى إلغاء ما هو قائم، ولا إلى التمرد والثورة بقدر ما كانت تبحث عمّا يساعد عند الآخر ضرورة تحسين الوضع، وتخطي التخلف وتجاوزه. وهما، معًا، وإن تباعدا على مستوى تناول قضايا المجتمع الجزائري ومسائله في صلته بالدولة الفرنسية، فإنهما، في سياق الثلاثينيات من القرن العشرين، عبّرا عن حقائق جزئية، وعن معطيات تتكامل مع تشكيلات وأحزاب وجمعيات أخرى، كما أشار ذلك الشيخ ابن باديس نفسه، في دعوته إلى عقد المؤتمر، في كانون الثاني/ يناير 1936. وبناء عليه، فإن الاختلاف عبّر، حقيقة، عن بداية الوعي بقيمة الديمقراطية كأسلوب لإدارة الاختلاف والخلاف. وهذا لا مشاحة فيه، لأن الحداثة السياسية - بما زخرت به الدولة الفرنسية - تركت أثرها في حياة الجزائريين. ومن هذا الخلاف والجدل بلورت النخبة الجزائرية مواقفها، واستطاعت أن تحقق فكرة الإجماع الوطني، في السابع من حزيران/ يونيو 1936، وما بعده.

ثالثًا: قراءة سياسية في ميثاق مطالب الشعب الجزائري

جاءت «مطالب الشعب الجزائري»[17] في صيغتها العامة، مستندة إلى أصول ما ينبغي أن يعامل به الشعب الجزائري: العدالة والمساواة. ومن ثم،

---

(17) انظر النص العربي الكامل للمطالب في: الشهاب (تموز/ يوليو 1936)، والبصائر (30 تموز/ يوليو 1936). أما النص الفرنسي، انظر: *La Défense* (26 Juin 1936); *El Ouma*, no. 41 (Juillet-Août 1936), et *L'Entente* (11 Juin 1936).

وعن تغطية جمعية العلماء لوقائع المؤتمر وتداعياته السياسية، انظر: محمد البشير الإبراهيمي: «المؤتمر الإسلامي الجزائري،» البصائر (12 حزيران/ يونيو 1936)، و(19 حزيران/ يونيو 1936)؛ «من آثار المؤتمر الإسلامي: لا يبني مستقبل الأمة إلا الأمة،» البصائر (3 تموز/ يوليو 1936)؛ «تشكيل الوفد الجزائري ورحلته الميمونة إلى باريس ومشهد تشجيعه الرائع،» البصائر (24 تموز/ يوليو 1936)؛ «وفد المؤتمر الإسلامي الجزائري يؤم أم العواصم باريس، وبلاغ وفد المؤتمر الإسلامي الجزائري الأول إلى رجال الصحافة،» البصائر (31 تموز/ يوليو 1936)، والطيب العقبي، «مطالب الأمة الجزائرية التي قررها المؤتمر وجاء الوفد إلى باريس لمطالبة الحكومة الفرنساوية بتنجيزها والحصول عليها،» البصائر (31 تموز/ يوليو 1936)؛ «اجتماع لم يسبق له نظير،» البصائر (7 آب/ أغسطس 1936).

فجميع المطالب تحيل إلى المجال السياسي العام الذي يزيل أشكال التفرقة والحالات الاستثنائية. وكان في مقدمة المطالب التي تقدمت بها اللجنة التنفيذية[18] باسم المؤتمر: «إلغاء جميع القوانين الاستثنائية؛ إلحاق الجزائر مباشرة بفرنسا؛ وقف العمل بنظام المندوبيات المالية والبلديات المختلطة والحكومة العامة». ومعنى ذلك توحيد نمط المؤسسات الجزائرية بين الفرنسيين والجزائريين، تشريعية أكانت أم تنفيذية أم قضائية، والعمل بمبدأ سريان قوانين الجمهورية من حيث المكان الذي تعدّ الجزائر امتدادًا لفرنسا، لأن الكيل بمكيالين عوّق التطور العام للمجتمع الجزائري.

ما يجدر ذكره هو أن مطلب إلحاق الجزائر رأسًا بفرنسا، مثّل دائمًا مطلبًا سعت إليه فدرالية المنتخبين[19]، لأنها كانت ترى أن أصل المحنة الجزائرية هو الأثر السلبي للأحكام الاستثنائية الواردة في «مدونة الأهالي»، والتي من فرط تطبيقها الطويل على المسلمين صارت ترتب أوضاعًا شاذة تزيد في الهوة بين الأهالي والأوروبيين، بعد استفحال دور المعمّرين كإقطاعيين جدد في الجزائر، استولوا على المؤسسات الإدارية والاقتصادية، وصارت الحكومة العامة تعبّر عن مصالحهم وتراعي امتيازاتهم ونفوذهم.

في دراسة رائدة للمؤتمر الإسلامي الأول للباحث المؤرخ كلود كولو، جاء فيها أن مطلب «إلحاق الجزائر رأسًا بفرنسا...» مثّل أيضًا، في جانب معيّن، مطلب نجم شمال أفريقيا، على الرغم من اعتراضه على نتائج المؤتمر لاحقًا؛ فقد كان هذا الحزب محظورًا طوال الإعداد للمؤتمر وأيام انعقاده، قبل أن يفرَج

(18) المعروف أن المؤتمر الإسلامي الأول عقد يومي 7 و8 حزيران/ يونيو 1936، وتشكل في إثره المجلس المؤقت الذي عهد إليه المؤتمر تعيين أعضاء اللجنة التنفيذية (لجنة الـ 66) التي تولت صوغ «ميثاق مطالب الشعب الجزائري»، وقدمته ووافقت عليه في اجتماعها أيام 5، 6، 7 تموز/ يوليو 1936، وبعد عشرة أيام، سافر وفد المؤتمر إلى باريس لعرضه على رئيس الحكومة الجديد ليون بلوم.

(19) جاء في برنامج مطالب المسلمين الجزائريين، كما تقدمت به فدرالية المنتخبين، ممثّلة في شخصية شيشكين إلى وزير الداخلية رينيه، في مطلع شهر كانون الثاني/ يناير 1935: «يطالب الأهالي المسلمون بالتمثيل في البرلمان وإلحاق الجزائر رأسًا بالمتروبول، وبتمثيل واسع في الهيئات المحلية المنتخبة في الجزائر». انظر البرنامج الكامل في: *La Justice* (1 Janvier 1935).

عن زعيمه مصالي الحاج بعد وصول الجبهة الشعبية إلى سدّة الحكم في أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1936. ويخلص كلود كولو من خلال قراءته برامج النجم وتصريحات مصالي الحاج إلى أنه شبيه بالمطلب الأساس من مطالب ميثاق الشعب الجزائري. فقد طالب النجم في برامجه في شباط/ فبراير 1929 وأيلول/ سبتمبر 1935 وحزيران/ يونيو 1936، بإلغاء المندوبيات المالية وإحلال مكانها برلمان جزائري يُنتخب من خلال الاقتراع العام. وفي برامجه في أيار/ مايو 1933 وحزيران/ يونيو 1936، طالب النجم بإلغاء نظام البلديات المختلطة، والأقاليم الجنوبية، وتعويضها ببلديات منتخبة من خلال الاقتراع العام[20].

يمكن القول إن إلغاء نظام العمل بالهيئتين المنتخبتين (البلديات المختلطة، والبلديات ذات الصلاحيات التامة)، علاوة على وقف العمل بنظام الحكومة العامة، يصبّ رأسًا في ربط الجزائر بفرنسا، على الرغم من غياب تحديد نوع هذا النظام السياسي الذي يبقي على العلاقة العامة مع فرنسا. غير أن هذا التوافق بين مجمل مطالب النجم العامة وما يوحي به ميثاق مطالب المؤتمر الإسلامي، يتبدد مع مطلب دعوة الاستقلال التام للجزائر، وهي الدعوة التي حرص النجم دائمًا على تكرارها قبل حزيران/ يونيو 1936 [21]، وهو ما يحيل مطالب النجم إلى الخطاب الشعبوي الغامض، في حين أن مفهوم ربط الجزائر ككيان تابع مباشرة إلى فرنسا المتروبول، كما توصي بذلك القوانين الفرنسية، كان واضحًا لدى بقية القوى السياسية والاجتماعية الجزائرية؛ إذ كان هذا الربط يرمي إلى تجاوز ثنائية التعامل مع سكان الجزائر بأكثر من مكيال، وتمديد القوانين الفرنسية إلى الإقليم الجزائري، كما تقتضي بذلك مؤسسات الدولة الحديثة: إدراج الجميع في مجال المواطَنة ومخاطبته بتشريع واحد ليرتب آثاره الإيجابية على الجميع أيضًا.

---

(20) Claude Collot, «Le Congrès musulman algérien (1936-1938),» *Revue Algérienne des sciences juridiques, économique et politiques*, vol. 14, no. 4 (Décmbre 1974), p. 100.

(21) انظر فكرة الاستقلال كما تعامل معها نجم شمال أفريقيا، في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

أما المطلب الثالث المتعلق بالقضاء الإسلامي كخاصية للمسلمين، فورد على النحو الآتـي: «الاحتفاظ بنظام الأحوال الشخصية الإسلامي، وإعادة تنظيم القضاء الإسلامي، بصورة عقلانية تتماشى مع روح الشريعة الإسلامية (تقنين الشريعة)»؛ فقد اختزل هذا المطلب الإشكالية كلها التي أطّرت فكر النخبة الوطنية وهيمنت عليه، في جميع تشكيلاتها وتياراتها، منذ عقود من الزمن، والمتعلقة بحق المواطَنة مع الاحتفاظ بنظام إسلامي في الجوانب ذات الصلة بالأحوال الشخصية، بينما الجديد في هذا الميثاق هو ضرورة تدوين الشريعة الإسلامية أو تقنينها، أي انفتاح السلطة التشريعية على الأحوال الشخصية للأهالي الجزائريين، ومن ثم تحظى بأثرها القانوني العام، ويكسب صاحبها صفة الفاعل والمواطن. وبتعبير آخر، يجب أن تمر المسائل الأهلية من خلال البرلمان والهيئات المحلية المنتخبة، في صورة مشاريع قوانين لكي تحوز حجيةَ التنفيذ ويترتب أثرها القانوني والسياسي. والحقيقة أن اللجنة التنفيذية للمؤتمر فكرت مليًا في الموضوع، وخاصة عندما تجنبت الإبقاء على التناقض السابق بين القوانين الجمهورية التي تخاطب المواطنين الفرنسيين وقانون الأهالي الذي يخاطب المسلمين. كما لم يعنِ الاحتفاظ بنظام الأحوال الشخصية الإبقاء على القضاء الإسلامي خارج منظومة الدولة، بل إدراجه في صلب القوانين المدنية في خصوصيتها التي يتسع لها النظام الجمهوري، فضلًا عن أن الشريعة الإسلامية لا تتعارض مع المدنية الحديثة وآليات التشريع فيها.

في هذا السياق جاءت الفقرة الثانية من المطلب نفسه لتلحّ على «فصل الدين (الكنائس) عن الدولة وتطبيق جميع القوانين المتعلقة بهذا المبدأ»[22]. وجاء تفصيل ذلك في لائحة جمعية العلماء التي تقدمت في 6 حزيران/ يونيو 1936: «تسلّم المساجد للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر لها يتناسب مع أوقافها. وتتولى أمرها جمعيات دينية مؤسسة على القوانين المتعلقة بفصل الدين عن الحكومة. تؤسس كلية لتعليم الدين ولسانه العربي لتخريج

---

(22) انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب «جمعية العلماء ومسألة فصل الدين عن الدولة».

موظفي المساجد أئمة ومؤذنين وقيمين وغيرهم. ينظم القضاء بوضع مجلة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية، يكون انتخابها تحت إشراف الجمعيات الدينية، وإدخال إصلاحات على المدارس التي يتخرج منها القضاة، ومنها تدريس تلك المجلة والتحقق بالعلوم الشرعية الإسلامية، وطبع التعليم بطابعها لتكوين الرجال، يكونون من أصدق الممثّلين لها»[23].

واصل كراس المطالب تفصيل مسألة فصل الدين عن الدولة: «إعادة كل مؤسسات ودور العبادات فورًا إلى الجماعة الإسلامية لكي تتصرف فيها (...)؛ الاعتناء بهذه البنايات وصيانتها من ميزانية أموال الوقف». ثم تنتهي سلسلة المطالب العامة التي اعتبرها المؤتمر أصولًا يجب أن يستعيدها المجتمع الإسلامي ليحدد بها كيانه، بمسألة اللغة العربية: «إزالة كل الأحكام الاستثنائية التي تتعلق باللغة العربية، الرامية إلى اعتبارها لغة أجنبية، [وإتاحة] حرية تعليم اللغة العربية وحرية التعبير للصحافة العربية». وهكذا، وردت المطالب الثلاثة لتشير إلى الكيان الجزائري ذاته، برسم تحديده والسعي إلى استقلاله الذاتي وإلى أن يعامل كامتداد للمتروبول بالتساوي وبالحرص نفسه على الحرية والعدالة. ولعل القيمة الجوهرية التي يُبرزها التحليل التاريخي للمطالب العامة، أنها تريد أن تؤكد بنية الدولة والنظام اللائق بالمجتمع الجزائري الآيل إلى التنظيم والتعاطي مع الشأن العام، وليس فقط التنديد بالاستعمار والاستغلال كما دأبت عليه النزعة الوطنية الراديكالية التي يميّع خطابها جميع الحقائق الأساسية.

أما باقي المطالب فجاءت في هذا الترتيب: المطالب الاجتماعية؛ التعليم الإجباري لجميع الأطفال من الجنسين؛ الإعداد الفوري لبرنامج بناء المدارس؛ توحيد التعليمين الأوروبي والأهلي؛ تنمية خدمات العناية الصحية (المستشفيات، التمريض، إعادة النظر في نظام زيارات الممرضات)؛ إنشاء صناديق البطالة. أما المطالب الاقتصادية فتضمنت: لكل عمل أجر مساوٍ له، ولكل جهد ما يوازيه

---

(23) انظر: الشهاب (تموز/ يوليو 1936).

على سلّم الاستحقاق؛ توزيع عادل للمساعدات التي تقدّمها ميزانية الجزائر إلى الفلاحة والزراعة والصناعة والقطاع الحرفي، وكل بحسب حاجته ومن دون تمييز؛ إنشاء التعاونيات الزراعية ومراكز التربية للفلاحين؛ وقف مصادرة الأراضي؛ إعادة التوزيع المنصف للأراضي غير المستغَلة على صغار الفلاحين والعمال الزراعيين. وتختم المطالب الاقتصادية بإلغاء قانون الغابات[24]. وفي النهاية، تشدد المطالب السياسية على: العفو العام لجميع المعتقلين السياسيين؛ العمل بنظام الهيئة الانتخابية الواحدة (مشتركة بين الجميع)؛ الحق في الترشح لجميع الناخبين؛ الاقتراع العلني؛ التمثيل في البرلمان[25].

تلك هي المطالب التي وردت في ميثاق المؤتمر الإسلامي الأول، وهي تفصح بلا شك عن معنى مكثف لخلفية النضال السياسي الذي خاضه المناضلون الجزائريون أكثر من عقد من الزمن، إذا لم نقل منذ ما قبل الحرب العالمية الأولى. فكراس المطالب هو، من الناحية التاريخية، صيغة متطورة لما بدأه حزب الجزائر الفتاة، من خلال امتداداته في تنظيم فدرالية المنتخبين المسلمين، أو في تعبيراته الجزئية في بقية التنظيمات والتيارات: نجم شمال أفريقيا وجمعية العلماء والحزب الشيوعي الجزائري.

رابعًا: حديث عن دولة جزائرية

كانت للأمين العمودي فرصة توضيح مفهوم الدولة الجزائرية كما كانت تنشدها الحركة الإصلاحية عمومًا، من خلال التحضير للمؤتمر ومن بعده أيضًا؛ فقد ناقش الأمر مع مصالي الحاج الذي تحفّظ - كما هو معروف - على نقطتين: إلحاق الجزائر بفرنسا وتمثيل الأهالي في هيئة برلمانية في باريس.

---

(24) في الأغلب تعود المطالب الاقتصادية كما وردت في ميثاق المؤتمر إلى لوائح الشيوعيين الجزائريين ومطالبهم وبياناتهم، وخاصة المسألة الفلاحية التي تُبرز صور الاستغلال الرأسمالي الحليف الطبيعي للاستعمار.

(25) ترد هذه المطالب السياسية عادة في تقارير وبيانات فدرالية المنتخبين، وهي تمثل موقف الفدرالية في المؤتمر.

فكتب الأمين العمــودي موضحًا فكرة الإلحاق، مفنِّدًا فــي الوقت ذاته موقف مصالي الحاج[26] الذي اعتبره (العمودي) موقفًا يتوافق مع موقف الراديكاليين من غلاة الاســتعمار، وإن لأســباب أخــرى. وشــرح العمــودي كلمة ربط (rattachement)، مستندًا إلى روح مطالب «الشعب الجزائري وما يستطيع فعله»: «كلمة ربط الجزائر بفرنســا لها مدلول إداري لا تتعداه إلى أي معنى آخر. فهي ترادف تمامًا إلغاء قانون الأهالي. فالفرق بين كلمة ربط وكلمة ضم (annexion) واضح وبيّن. فالضم إجراء أو تصرف تضم بموجبه أمة قوية بقوة الســلاح بلاد شــعب ضعيف إليها. فالبلد الذي يُضم عنــوة إلى الأمة القويــة، لا يمكنه أن يتخلص من ربقة الاســتعمار إلا بقوة الســلاح»[27]. وغني عن البيان أن الخط الإصلاحي لم يتبنَّ المنهج الثوري، وكان يبتعد قدر الإمكان عن الراديكالية من أجل تحقيق أهدافه، لا بســبب قوة النظام الاستعماري فحسب، بل لعدم نضج إرادة الأهالي على إدارة الشأن العام والوعي بقيمة الدولة الحديثة، فهي سيرورة آيلة إلى التشكل، ولم تكن مطلقًا معطى متوافرًا يمكن الحصول عليه بالمطالب السياسية فحسب. وهكذا، فالأمر كان لا يزال بحاجة إلى إبداء الاعتدال وأخذ المؤسسات الفرنسية بعين الاعتبار[28].

الواقع، كما يرى العمودي، هو أنه لا يوجد ما يســوّغ الدعوة إلى مواقف متطرفة، كما فعل مصالــي[29] الذي كان يعارك طواحين الهــواء، ويصارع بلا

---

(26) Messali Hadj, «Ce que nous pensons de la charte revendicative présentée par la délégation algérienne et du congrès musulman Algérien,» *El Ouma*: no. 41 (Juillet - Août 1936), et (26 Août 1936).

انظر أيضًا خطاب مصالي الحاج في الملعب البلدي لدى عودة وفد المؤتمر من باريس.

(27) *La Défense* (16 Juillet 1937).

(28) Lamine Lamoudi, «La Défense» dans sa 4eme année,» *La Défense* (30 Juillet 1937).

(29) بل يذهب العمودي إلى أن مواقف مصالي الحاج ترد إلى ما يطالب به المؤتمر الإسلامي، حتى ولو تنكر لها زعيم النزعة الوطنية. يقول العمودي: «إننــا لا نفهم ما يثير حفيظة مصالي الحاج من كلمة واحدة تلخص ما كان يدعو إليــه. فلم يكفّ منذ بداية حركته عن المطالبة بإلغاء مصلحة شــؤون الأهالي، وإنهاء العمل بقانون الأنديجينا»، Ibid.

والمعروف أن مصالي الحاج قدم مخطط المطالب الفورية من أجل شــمال أفريقيا إلى السلطات الفرنسية، في شــباط/ فبراير 1936، ولم يتضمن مطلب الاستقلال. بل اقتصر على جملة من المطالب =

سلاح حقيقي. فالخطاب الشعبوي والحماسي ينتهي في لحظة الإعراب عنه ليترك المجال للخطاب المفهوم القابل للتنفيذ. إن كلمة ربط كما وردت في كراس الميثاق «تعني الإلغاء الكلي للقوانين الاستثنائية ونظام الحكومة العامة، وسلطة المكاتب العربية وقانون الأنديجينا، ومرسوم رينيه، وتطبيق القوانين الاجتماعية لمصلحة الشعب الجزائري»[30]. بتعبير آخر، ما كانت تبتغيه الحركة الإصلاحية هو إلغاء جميع ما يفرق بين الأهالي والقوانين الفرنسيين، والاستناد إلى المراجع القانونية والسياسية ونظم الدولة الفرنسية ذاتها، حتى يتمكن المسلمون من الوصول إلى مراكز اجتماعية وقانونية تُيَسّر انضمامهم إلى المدنية في شكلها الحديث: المواطن في الدولة التي يجب أن تترفع عن إصدار القوانين واللوائح الاستثنائية. وبناء عليه، فإن ميثاق الشعب الجزائري لا يعاود النظر في مفهوم الدولة برمته، وهو ينتقد النزعة الاستعمارية فيه، بقدر ما كان يطالب بتعميم خيرات الدولة الحديثة ومزاياها وإيجابياتها كما كان يتطلع إليها المواطن الحديث والمعاصر.

خلاصة ما ينتهي إليه العمودي من نقاشه مع مصالي الحاج هي أن موقف الأخير كان راديكاليًا يمكن استيعابه في ظل الفضاء السياسي الذي توفره مؤسسات الدولة، ويعبّر عن موقف من جملة مواقف أخرى، ولا يمكن أن يحتكر الحقيقة السياسية وحده، لأن الشرط الضروري لأي تحرير وانعتاق واستقلال هو إقرار الإجماع الوطني. وفي هذا الصدد قال العمودي: «كان لدي طوال تجربتي النضالية حلم واحد، وطموح واحد: تحقيق الوحدة بين المناضلين الحقيقيين الذين يكافحون ضد النزعة الاستعمارية، وضد أنانية

= العامة، الاجتماعية والاقتصادية، وإصلاحات مختلفة. وقبل هذا التاريخ، عندما أراد أن يُنشئ الاتحاد الوطني لمسلمي شمال أفريقيا، شباط/ فبراير 1935، خلت نصوصه أيضًا من أي إشارة إلى الاستقلال. وعندما نقل نشاطه إلى الجزائر في أعقاب المؤتمر الإسلامي وأسس حزبه الجديد، حزب الشعب الجزائري، لم ترد فيه ما يفيد الدعوة إلى الاستقلال. Note sur l'Etoile nord-Africaine, CIE, Gouvernement Général, dans: Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien: Question nationale et politique algérienne*: 1919-1951, 2 vols. (Alger: S.N.E.D., 1981), pp. 926-930.

(30) Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien.*

الغربان الوحشية، ضد قانون الأنديجينا البغيض، ومن أجل الرقي بشعبنا الطيب التعيس، وتحقيق كرامته وإقامة نظام تتحقق في المساواة التامة في هذا البلد»[31].

مع تولّي ليون بلوم الحكم في باريس، اقترح فكرة إنشاء نظام حكم ذاتي في الجزائر؛ فقد كتب الأمين العمودي، في سياق تداعيات حكم اليسار، مقالة بعنوان «دولة جزائرية»، ورد فيها: «يتطلع هذا الأخير (ليون بلوم) في الوقت الراهن إلى جعل الجزائر دولة ذات حكم ذاتي، أشبه شيء بالدومينيون، يكون على رأسه السيد ألبير سارو، المهندس الرئيس لهذا النوع من الحكم، وأحد أنصاره الإصلاحيين»[32]. ثم لم يلبث العمودي أن نوّه بالسياسة الجديدة التي تحاول رسم آفاق جديدة في الجزائر، ووضّح في أثر ذلك، موقف المصلحين منها: «أن نجعل من الجزائر دومينيون، أو مستعمرة أو مجرد مقاطعة فرنسية، كل ذلك سيّان، إن ما نطلبه ونحرص عليه دائمًا وما يحملنا على الدفاع عنه إلى آخر رمق فينا، هو إقامة نظام المساواة المطلقة الذي يضمن إعطاء المسلمين الذين يقومون بالأعباء والواجبات نفسها التي يقوم بها غيرهم، والحقوق الكاملة والحريات التي يتمتع بها الفرنسيون، واليهود، بل وحتى الأجانب الذين حصلوا على الجنسية الفرنسية منذ أمد قريب»[33]. هذا من ناحية الحقوق والواجبات، وكذلك الحريات التي يجب أن يتساوى فيها كل سكان معمورة الجزائر، ولا يهم بعد ذلك نوع نظام الحكم أو الدولة التي تكون عليها الجزائر. أما الجانب الآخر الذي تصر عليه الحركة الإصلاحية، فيوضحه العمودي على النحو التالي: «إن ما نطالب به، والذي يمثّل مبرر كفاحنا الدائم، هو الإبقاء على النظام الإسلامي لأحوالنا الشخصية، والذي لا نحيد عنه مطلقًا، إضافة إلى الحرية التامة لتعليم اللغة العربية وحرية ممارسة الدين الإسلامي، مع تمتعنا العادي بحقوقنا السياسية

---

(31) *La Défense* (30 Juillet 1937).

(32) *La Défense* (18 décembre 1936).

(33) Ibid.

التي حُرمنا منها إلى حد الآن، على الرغم ممّا بذلناه من أرواح في ساحات المعارك الكبرى»[34].

إن مقالة الشيخ العمودي الذي ورد في صيغة سؤال، أو إن الدولة الجزائرية وُضعت موضع السؤال، يؤكد حقيقة أن الأوضاع في الجزائر في نهاية عام 1936 كانت تتطور إلى مستوى البحث عن صيغة نظام حكم يستوعب قضايا الجزائريين، كما ورد في الفقرات السابقة، لأن «مطالب الشعب الجزائري» انطوت على بنية تردّ في نهاية الأمر إلى ضرورة وجود صيغة حكم أو إطار دولاني، يستدعيه تطور وعي النخبة ويستحثه إلى فرض تمثيل واسع للأهالي الجزائريين، ويمنحهم نصيبًا وافرًا لكي يحظى النظام بالشرعية. ثم ينهي الشيخ العمودي مقالته بهذه العبارة: «إن الكلمات لا ترعبنا، الحقائق الواقعية هي التي يجب نأخذها بعين الاعتبار فحسب»[35].

خامسًا: المؤتمر الإسلامي، خلاصة التجربة

لم يكن الإخفاق الذي مُنيَ به المؤتمر الإسلامي يُعزى إلى المؤتمر في حد ذاته، لا بسبب غياب التجربة الطويلة للأهالي في التعاطي مع المؤتمرات، بقدر ما كان الإخفاق يعود في الأساس إلى غياب الطرف الفرنسي نفسه الذي ساعد في البداية في قيامه؛ فقد لاذت الحكومة الجديدة بالصمت والسكوت على السياسة الأهلية، في سياق دولي خطِر مثل المد النازي والفاشي والحرب الأهلية الإسبانية، في أعقاب وصول الجبهة الشعبية إلى سدة الحكم، والاعتداء الايطالي على الحبشة، فضلًا عن تداعيات الأزمة الاقتصادية العالمية[36] التي

(34) Ibid.

(35) *La Défense* (18 décembre 1936).

(36) انظر وقع الأزمة الاقتصادية ومظاهرها في فرنسا، في سياق مجيء الجبهة الشعبية إلى الحكم، ولعل أبرز هذه المظاهر أن عدد الجزائريين الذين ذهبوا إلى فرنسا ارتفع من 13.915 شخصًا في عام 1935 إلى 27.200 شخص في عام 1936، وإلى 45.762 شخصًا في عام 1937، Charles-Robert Ageron, *L'Algérie algérienne de Napoléon III à de Gaulle*, La Bibliothèque arabe. Collection L'Histoire décolonisée (Paris: Sindbad, 1980), pp. 158-160.

طاولت فرنسا مع وصول اليسار إلى الحكم. فهذا كله أدى إلى إرباك العلاقة بين الحركة الوطنية والنظام الفرنسي في المتروبول من جهة، وبين الحركة الوطنية والحكومة العامة في الجزائر من جهة أخرى. غير أن المؤتمر الإسلامي أسس للحظة البحث عن الوحدة الوطنية والإجماع، ولو ضد فرنسا. وعلى الرغم من ذلك، فهناك جملة من النتائج لا يمكن إنكارها، ولو على مستوى تحريك الفعل السياسي لمصلحة الأهالي[37]؛ فقد سارعت الحكومة إلى طرح مشروع بلوم - فيوليت، الرامي إلى تمكين آلاف من الأهالي من الجنسية الفرنسية بعد ما وصلوا إلى استيفاء شروط ومواصفات ينص عليها المشروع.

كان مما ساعد المؤتمر في عقد جلساته، وبالتالي حضور ذلك الحشد الضخم من المسلمين، والأثر البالغ الذي أحدثه، هو صعود اليسار إلى السلطة في فرنسا، في ما عُرف بالجبهة الشعبية، لكن سرعان ما انهارت تلك الحكومة في أقل من عامين، تحت وقع الإضرابات وحدّة التّوَتُّرَات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو ما كان له أثر سلبي في الحياة الجزائرية، خصوصًا تأجيل تحقيق مطالب الأهالي مجددًا.

مهما قيل عن إخفاق المؤتمر الإسلامي الأول، فلا بد من البحث عن الحقيقة في الأثر الذي أحدثه المؤتمر في وعي النخبة الأهلية، وفي المسيرة التاريخية للحركة الوطنية عمومًا. فالتحليل التاريخي لا يقف عند لحظة انعقاد المؤتمر والنتائج الفورية التي تمخضت عنه، بقدر ما يحاول البحث أيضًا في المواقف والآراء التي شكّلت وعيًا جديدًا تتطلبه المرحلة الجديدة، وفي مدى قدرة هذا الوعي على التجاوب والتعاطي مع فترة ما بعد المؤتمر. فالمؤتمرون والتشكيلات التي جاءت من بعده، استماتوا في سبيل الإجماع الذي حققوه، وتجاوبوا وتفاعلوا مع ما كان يمكن أن يرتبه المؤتمر في المستقبل القريب

(37) هذا ما أوجزته لائحة الحزب الاشتراكي الفرنسي: «فقد تمثلت القيمة السياسية للمؤتمر الإسلامي في مساهمة جميع الأطراف في أول تجربة وطنية مكّنتهم من تحرير عقولهم، والإلمام بأبجديات العمل السياسي من أجل أن يتمكن السكان المسلمون من إدارة الشأن العام كمواطنين، وليس كرعايا». انظر: Ageron, *L'Algérie algérienne*, p. 128.

والمتوسط، وخصوصًا صورة التحالف الثلاثي لأحباب البيان في عام 1943. فالقراءة الفاحصة للمطالب واللوائح والآراء التـي صدرت عن المؤتمر تؤكد حقيقة التمسـك الجاد بفكرة الإجماع في وجه الإدارة الفرنسـية التي عاتبتها اللجنة التنفيذية للمؤتمر على هذا النحو: «تسجل اللجنة التنفيذية للمؤتمر بكل مرارة وأسف تلكؤ وتأخر الحكومة في التجاوب الإيجابي مع طموحات وآمال الشـعب الجزائري كما طالب بها المؤتمر. ويحذر المؤتمر من عواقب سياسة المماطلة في سـياق صعود الحملة المسعورة للنازية والفاشـية»[38]. وهكذا، يمكن أن نسجل الملاحظات الآتية كخلاصة لتجربة المؤتمر في مسيرة الحركة الوطنية نحو قيام الدولة الوطنية الحديثة:

- اسـتوعب المؤتمر جميع التيارات والشـخصيات الفاعلة في الحياة الجزائرية العامة، والتي سـاهمت في توسـيع نطاقه على معمـورة الجزائر وفي المتروبول. فالأطراف التي حضرت المؤتمر تعرفت بعضها إلى بعض، وساهمت في اللحظة ذاتها في صوغ فلسـفته والمطالب التي تمخضت عنه. ولأول مرة، حاولت القوى الأهليـة أن تمتحن قدرتها على الإقناع والتعرف إلى محدودية الأهداف التي رسـمتها في برامجها وما تدعو إليه في خطابها. وما نجم عن ذلك هو إدراك كل تشكيلة سياسية أنها لا تعدو أن تكون جزءًا من الحقيقة الأهلية، وليسـت كلهـا[39]. فالقوى الأهلية، بـدءًا من جمعية العلماء إلى فدراليـة المنتخبيـن، مرورًا بالشـيوعيين الجزائريـن وتنظيم مصالي الحاج، ولو من خارج المؤتمر[40]، سـاهمت كلها في صوغ كراس

(38) *Oran républicain*, 22/12/1937.

(39) هذا ما عبّرت عنه لائحة اللجنة التنفيذية للمؤتمر الإسـلامي في الشكل الآتي: «إن أعضاء اللجنة التنفيذية والمؤتمر الإسلامي يذكران أن المؤتمر مفتوح لكل المسلمين الجزائريين الذين يوافقون على ميثاقـه ونصوصه التنظيميـة. إن الانخراط في المؤتمـر يعني تخلي المنخرط عـن جزء من آرائه وبرنامجه. لكن لا يعني إطلاقًا، عدم المشـاركة في التنظيمات السياسية الأخرى، مهما كانت». *L'Echo d'Alger*, 31/8/1937.

وبالمعنى نفسه، انظر أيضًا مقالة «رص الصفوف» في صحيفة *La Défense*.

(40) انظر لائحة تنديد المؤتمر الإسلامي باعتقال السيد مصالي الحاج: *Presse libre*, 31/8/1937.

المطالب في نسـخته الأولى التي عبّرت عن صـدق لحظة تجاوب الطموح السياسـي مع اللحظة التاريخية، أي توافق إرادة البشـر مـع إرادة التاريخ. وهذا ما نقصده من فكرة تأسـيس الإجماع الوطني، وليـس الوحدة بمعناها العام، أو التي ترد عادة في الخطابات الشـعبوية الحالمة. وفي هذا الصدد، يرى الباحث والمؤرخ الفرنسـي آجرون: «من الخطأ اعتبار أن الحملة التي قادتها صحيفتا *l'Entente* و *La Défense* والاجتماعـات المختلفة التي عقدت من أجل تعيين مندوبي المؤتمر، يمكن أن تعد مظهـرًا من مظاهر الوحدة. بل على العكس تمامًا، فالتحضير لهذا المؤتمر حدث في سـياق الخلافات والسّـجَالات العميقة بين من يعتبرون أنفسهم فرنسـيين حتى يحصلوا على الحقوق السياسـية، وبين منافسـيهم من ذوي النزعة الوطنية»[41]. الحقيقة، من خلال استشـفاف الآراء والمواقف والاطلاع على الأجواء التي فرضت ظلالها بداية من عام 1936، نستطيع التأكد، بالتحليل التاريخي، أن اللحظة التي عاشـها الجميع هي لحظة الوحدة التي دفعت الجميع إلى الإجماع في 7 حزيران/ يونيـو 1936، أي خلافًا لما ذهب إليـه آجرون الذي رأى أن الخـلاف، لا الوحدة، هو الـذي كان رائد جميع القوى الأهلية في سـعيها إلى عقد المؤتمر وتعيين مندوبيـه؛ فالصحف كلها التقت على كلمة واحدة، وهي أن الشـعب صانع الوحدة، بينما الامتحـان الحقيقي الذي تعرضت له النخبة الوطنية هو، كما سبق وقال الشـيخ ابن باديس، من له الحق التحدث باسم الأمة وباسـم الشـعب. فقد كان هذا هو الرهان الذي استحث جميع الأطراف الأهلية وفعاليات المجتمع الإسـلامي من أجل دراسـته في غمرة الشعور بالوحدة.

- إن الخلاف بيـن الوطنيين والاندماجيين خلاف سـبق المؤتمر، وكان أيضًا ماثلًا في أذهان من حَضَّروا المؤتمر وحضروه. ولعل الشـاهد على ذلك هو الخلاف النظري بين الشـيخ ابـن باديس وفرحات عبـاس، والذي كان له

(41) Ageron, *L'Algérie algérienne*, p. 146.

دلالته القوية في هذا المقام، لكنه لم يزعزع فكرة الوحدة والدعوة إلى المؤتمر. فالعلمــاء والمتخبون كانوا أبرز منشّــطي المؤتمر[42]. أما مــن ناحية التحليل التاريخي، كما نعرض لها في إشكالية هذا البحث، فإن الخلافات والاختلافات والصراعات دارت جميعها بيــن قوى الحركة الوطنية، وكانت تعبّر عن جوانب جزئية من فكرة الوحدة، وكيفية وجــوب حدوثها وتحقيقها، لا تعبيرًا عن حالة تشــرذم وضياع[43]. لذا، لم يكن للمؤتمر أن يدوم، لأن الأصل فيه أن لا يكون حزبًا، بل هيئة تتجاوز الأحــزاب ولا تلغيها. ويُعد النجــاح الرائع الذي رافق أجواء مــا بعد المؤتمر الأمر الــذي أغرى بعضهم إلى التقــدم باقتراح تحويل المؤتمر إلى حزب وطني[44].

- وفّر تعلُّق المؤتمر الإســلامي بحكومة الجبهة الشعبية[45]، في سابقة

---

(42) يعود الفضل أيضًا إلى التشكيلتين، الفدرالية والعلماء، إلى الإعلان، في يوم 16 أيار/ مايو 1936، عن «نداء إلى المســلمين الجزائريين» من أجل تشكيل اللجان التي حضّرت للمؤتمر الذي عُقد في بحر حزيران/ يوليو، في مدينة الجزائر.

(43) بهذا المعنى كتبت صحيفة *El Ouma*، لســان حال نجم شمال أفريقيا: «في هذا المؤتمر بدأ الشعب الذي طالما تعرض للتفتت والانقسام، يســتعيد وعيه بالوحدة». *El Ouma*, no. 40 (Juin – Juillet 1936).

(44) عُقد المؤتمر في سياق احتمال فوز التجمع الشعبي الفرنسي في انتخابات نيسان/ أبريل – أيار/ مايو 1936، وهو التجمع الذي ســيطرت عليه فكرة مناهضة المد الفاشي، واستفادت منه القوى الوطنية الأهلية في تعزيز هذه الجبهة لمقاومة الجبهة الكولونيالية، بإقامة تحالف بين المؤتمر الإسلامي والجبهة الشــعبية. غير أن الجبهة لم تتحمل ضربات اليمين الاستعماري، وفشلت الحكومة، الأمر الذي أدى إلى انهيار المؤتمر الإسلامي. غير أن محاولات إقامة اللجان والشُّعب في أنحاء الجزائر وفي فرنسا، في فترة ما بعد المؤتمر، تندرج في مسعى تعزيز التحالف بين المؤتمر الإسلامي والجبهة الشعبية، أي إن الهدف ظرفي تكتيكي أكثر مما هو استراتيجي وأيديولوجي.

(45) جاءت حكومة الجبهة الشــعبية في إثر برنامج مشــترك بين الأحــزاب والتنظيمات النقابية الفرنســية، في ما عُرف بالتجمع الشــعبي، وكان من أهم أطرافه الحزب الاشتراكي والحزب الراديكالي اللذان تَرِد المســألة الأهلية عادة في برنامجيهما ولوائح الجمعيات التي يعقدانها. وهذا ما جعل القوى الوطنية تتعلق باليســار الفرنسي، لأنه كان يمنحها فرصة اســتعادة الحديث عن المسألة الأهلية، وبحث سبل تطبيق المشاريع التي تمت بينهما طوال العقد الأخير، خاصة مشروع فيوليت 3 تموز/ يوليو 1931 الذي كان من المفترض أن يهب النخبة المسلمة الجنسية الفرنسية مع احتفاظها بنظام الأحوال الشخصية الإسلامي.

غير معهودة، للقوى الأهلية فرصة أن تبدي موقفها من الحياة السياسية الفرنسية بمعناها الصحيح الذي يشير إلى أنها صارت طرفًا أصيلًا وقويًا يعبّر عن الأمة كلها، وهو ما يعد اجتراحًا لدينامية جديدة من المتوقع أن تزداد فاعلية في المستقبل القريب[46]؛ فقد جاء في لائحة المساندة التي قدّمها المؤتمر الأول ما يلي: «يُعرب المؤتمر الإسلامي عن غبطته للمؤتمر الاشتراكي الذي عقد مؤخرًا في باريس، والذي تضمّن برنامجه مطالب المسلمين الجزائريين، ويجدد ثقته في حكومة الجبهة الشعبية وفي البرلمان من أجل تحقيق هذه المطالب في القريب العاجل»[47]. وحرص المؤتمر على التشبث بالجبهة الشعبية حتى بعد عام كامل، فجاء في توصية المؤتمر الثاني، في تموز/ يوليو 1937: «الإبقاء على ثقة المؤتمر بتجمع الجبهة الشعبية، كما يرخص المؤتمر لتنظيماته المسؤولة الشروع في الاتصال بالجبهة الشعبية، من أجل بلورة نشاط مشترك لمصلحة المسلمين الجزائريين، ويدعو لجان المؤتمر إلى إنشاء علاقات مع الجبهة الشعبية، من أجل تمتين أواصر التضامن بين الحركتين»[48]. أما درجة الوعي الذي وصلت إليه النخبة المناضلة، ويكشف تعلقها المصيري بنتائج المؤتمر، فقد ورد في توصيات المؤتمر أيضًا: «يطلب المؤتمر من الشعب الجزائري البقاء حذرًا ومتيقظًا، ويطلب من جميع المنتخبين المسلمين على جميع الأصعدة ودرجاتهم، الشروع في تقديم استقالاتهم، في حالة عدم الموافقة

---

(46) الخاصية الجديدة التي اتسمت بها الحياة السياسية الأهلية هي نبرة الحسم وعدم الانتظار ورفض سياسة التسويف، فقد أجمعت جميع التقارير التي رفعتها لجان وشُعب المؤتمر على الشروع الفوري في تحقيق كراس مطالب الشعب الجزائري، ومن ذلك بيان شعبة المؤتمر في تلمسان: «إن المؤتمر الذي يقف وراءه شعب كامل، يطلب من حكومة الجمهورية، البت بصورة قطعية في مصير ستة ملايين مسلم جزائري، وما إذا كانت تعتبرهم شعبًا يستحق الحياة، أو تعدّهم شعبًا تعرض للغزو بالقوة، ولا يملك إلا أن يصمت إزاء الفقر والخيبة الكبرى التي يعانيها»، *Oran républicain*, 8/11/1937.

بالمعنى نفسه، انظر بيان شعبة قسنطينة في: *La Dépêche de Constantine*, 2 Aout 1937.

(47) *La Lutte sociale* (15-30 Juin 1936).

(48) AOM, 41/21.

على مشـــروع فيوليت[49]. كما يؤكـــد المؤتمر ثقته بالحكومـــة الجمهورية، وبالجبهة الشـــعبية وبالشـــعب الفرنســـي من أجل تفادي قطيعـــة خطيرة بين السلطات العامة والجماهير المسلمة»[50].

-كان مـــن أبرز صـــور الإصرار في ضرورة الحســـم الفوري في مســـألة تحقيق مطالب الشعب الجزائري، الرســـالة التي بعث بها المؤتمر إلى شوطان (Chautemps) الذي عُيِّن رئيسًـــا جديـــدًا للوزراء، وخصوصًا بعـــد تصريحه أنه سيرسل لجنة دراســـة وتحقيق في أوضاع الجزائريين، جاء فيها [الرسالة]: «لا نريد أي لجنة تحقيق. نريد الأفعال فحســـب. إن الوضـــع في الجزائر مزرٍ على جميع الأصعدة السياسية، الاقتصادية والاجتماعية. فقد سبق أن وضع المؤتمر ميثاقًا محكمًا ومدروسًـــا من جميع جوانبه. ونرفـــض وجود أي غموض، وأي محاولـــة إقران الدراســـة بالإنجاز. كما أننـــا أدّينا واجبنـــا إزاء حكومة الجبهة الشـــعبية، وبناء على ذلك عليها هي الآن أن تتقدم بمشـــروع فيوليت للموافقة عليه، وأن تســـارع إلى إلغاء مرســـوم رينيه، وقانون الأهالـــي وجميع القوانين الاســـتثنائية، وأن توقـــف العمل بنظام أقاليـــم الجنوب، وأن تســـعى إلى حل المشـــكلات الاقتصادية (مســـألة الأجور، الفلاحة، الســـكن... إلخ)، وبكلمة واحدة، نريد الانضمام النهائي إلى فرنسا»[51].

- الأثر الطيب الذي تركته مشـــاركة العلماء؛ فقـــد كان خطابهم المعتدل القاعدة التي التقت عندها جميع الأطراف، وتمحورت حوله المواقف والآراء،

---

(49) بعـــد التأكد من عدم تجاوب الإدارة لمطالب المؤتمر، عمدت اللجنة التنفيذية إلى ســـلاح الإضراب، وهـــو صيغة لم تكن معهودة في حيـــاة الأهالي العامة. وكان مما جاء فـــي بيان الإضراب ما يلي: تدعو اللجنة التنفيذية للمؤتمر الســـكان المســـلمين إلى التمســـك بالهدوء واحترام الشرعية. فقد تبنّت اللجنة وبالإجماع مبدأ اســـتقالة جميـــع المنتخبين (في الجماعات، المجالـــس البلدية، المجالس العامة والمندوبيات المالية)، وبناء عليه تقرر ما يلي: الاستقالة الجماعية والفورية للمنتخبين المسلمين. التمســـك بمبدأ عدم تعاون المنتخبين المســـلمين في صفوف هيئات ومجالس المداولات، بدءًا من 29 آب/ أغسطس 1937. انظر النص الكامل للاستقالة في *L'Echo d'Alger*, 31/8/1937.

(50) *L'Echo d'Alger*, 31/8/1937.

(51) *Oran républicain*, 8/8/1937.

ومكّنته – إلى حد كبير – من تجاوز عقــدة اللقاء مع الأطراف المتخاصمة من حيث التوجه السياســي والأيديولوجي. وبســبب ذلك، تحــول المؤتمر «إلى حصن منيع، وقف خلفه الجزائريون حيال رغبة فرنســا في تجريد الأهالي من عروبتهم وإســلامهم»[52]. ولعل هذا ما جعل الدوائر الحكومية ترصد نشــاط جمعية العلماء، كما أشــارت اللجنــة التنفيذية للمؤتمر فــي اجتماعها في 19 كانون الأول/ ديســمبر 1937، حين ندّدت بهذه التحرشات[53]. وكان للدور والمكانــة اللذين حظيت بهما الحركــة الإصلاحية من جراء هــذا المؤتمر ما جعل أعضاء اللجنــة التنفيذية ينتخبون الشــيخ عبد الحميد بــن باديس[54] –

---

(52) AOM, 4I/21.

(53) عن أثر الحركــة الإصلاحية فــي الجزائر، يمكن الرجــوع إلى الخريطة التي نشــرتها مصالح الإدارة الفرنســية بعنــوان «مناطق نفوذ العلماء»، والتي اســتخلص منهــا الباحث الجزائري الراحل عبد الرحيم طالب ذياب هذا الجدول:

نوع الهيكل	عمالة وهران	عمالة الجزائر	عمالة قسنطينة
الشّعب	1321 48 (منها 10 في القبائل الصغرى و12 في جنوب الأوراس).		
نواة في طور الهيكلة	65 (منها 1 ق ص و1 ج أ)		
أندية أو جمعيات إصلاحية	737 (منها 7 ق ص و14 ج أ)		
أندية وجمعيات تابعة جزئيا للعلماء	632 (منها 5 ق ص و9ج أ)		
المجموع	32122(منها 23 ق ص و36ج أ)		

Abderrahim Taleb-Bendiab, «Le Congrès musulman (1936) et les zones d'influences des Oulémas à travers une carte inédite,» *Revue Archives nationales*, no. 6 (1977).

كما يمكن العودة إلــى البحث الجامعي الذي قدمه عن المؤتمر الإســلامي، Abderrahim Taleb-Bendiab, «Le Congrès musulman algérien,» mémoire de D.E.S de sciences politiques, Alger, 1973.

(54) هنــاك رأي لروبير آجرون يقول إن دعوة الشــيخ ابن باديس، كمــا وردت صراحة في: *La Défense* (3 Janvier 1936)

قُصد بها الالتفاف على مســعى ابن جلول لإنشاء حزب موالٍ للنزعة الاندماجية والتفرنس. انظر: Ageron, *L'Algérie algérienne*, pp. 145-146.

والحقيقة هي أن القراءة الخالية من أي غرض أو من أي إســقاط تاريخي، لا تشــي البتة بوجود مثل هذا الاحتمال؛ فالدعوة في منطوقها وســياقها أرادت تجاوز الظرف العصيب، والاستفادة من فرصة تاريخية: إمكانية وصول اليسار الفرنسي إلى سدة الحكم، فضلًا عن قناعة صادقة لدى الشيخ ابن باديس من مسألة «تجمع إســلامي» لا يمكن أن يتمّها تنظيم واحد أو شــخص واحد، حتى ولو كان ابن باديس نفســه. فكيف الحال بتنظيم مثل فدرالية المنتخبين، أو ابن جلول، اللذين لا يلتقيان مع الشــيوعيين أو =

الذي لم يكن حاضرًا - رئيسًا للمؤتمر في أعقاب استقالة المكتب السابق والأزمة التي نجمت عنها، بينما عادت نيابة رئاسة المكتب إلى محمد الأمين العمودي (مصلح) وطالب، في حين تولّى الأمانة العامة المحامي قاضي، والأمينان المساعدان عمار أوزيغان (شيوعي) وعبد الله، وأُسندت الأمانة المالية إلى عمارة، وعُيّن محمد خير الدين (مصلح) نائبًا له، وأوكلت مسؤولية الدعاية والوثائق إلى بوشامة. وينم انتخاب الشيخ ابن باديس غيابيًا عن إيمان لدى الجميع بسعة صدر الشيخ ابن باديس، وأنه الملاذ في الأوقات الصعبة، والمرجع الذي يعوّل عليه في الأزمات التي كانت تتعرض لها الحركة الوطنية.

-أخيرًا، إن أهم ما أسفر عنه المؤتمر هو تعلق القوى السياسية والاجتماعية بمطالبه، حتى بعد انعقاد المؤتمر الإسلامي الثاني في تموز/ يوليو 1937، والذي شهد حالة التصدع في صفوفه. كما إن الخلاف الذي نشب بين أطرافه، وخاصة مع فدرالية المنتخبين لناحية قسنطينة (ابن جلول)[55]، لم يؤثر في فكرة الإجماع التي كانت تعني البحث المتواصل عن الوحدة[56] كأساس

= مع العلماء. فالقيمة الإجرائية لدعوة ابن باديس تكمن في أنها دعوة مجردة ومنزهة عن الاعتبارات الشخصية والحزبية، ريثما يبتّها الجميع. كما أن ما يدحض رأي آجرون هو أن رئاسة ابن جلول للمؤتمر الأول كانت بتزكية العلماء الذين كان حضورهم قويًا. ونرى أن شخصيات، مثل ابن باديس والشيخ الطيب العقبي، لا يضايقها إطلاقًا العمل مع الأطراف الأخرى، حتى وإن كانت تدعو إلى الوحدة بين الفرنسيين والمسلمين. وأُسّس هذا التجمع بالفعل في آب/ أغسطس باسم «التجمع الفرنسي الإسلامي الجزائري»، وشاركت فيه جمعية العلماء المسلمين، ممثّلة بالشيخ ابن باديس، فيما اختير الشيخ الطيب العقبي رئيسًا له. انظر التغطية الكاملة لفعاليات هذا التجمع الكبير، *L'Entente* (4 et 25 Aout 1938), et Septembre 1938.

(55) Ibid.

(56) لم يتردد رئيس المؤتمر الدكتور بشير في رسالة استقالته في التشديد على الوحدة ومتطلباتها: «إن موضوع الساعة هو وحدة الجميع. وأعتقد أنه من الإجرام، في السياق الراهن، أن تُترك التشكيلات الإسلامية تتخاصم في ما بينها، مهما تكن طبيعة برامجها وتوجهاتها». انظر النص الكامل للاستقالة في: *La Dépêche algérienne*, 29/10/1937.

ووقّع بيان الاستقالة طاقم اللجنة التنفيذية كله في أعقاب المؤتمر الأول: الدكتور بشير، بن الحاج، بوكردنة، مقاسي، محمد بن حورة، كسول، بن شنب.

جديد لمرحلة جديدة وصل إليها الأهالي[57]. أمـــا من ناحية أخرى، فقد أدرك المناضلون في الحركة الوطنية قيمة الديمقراطيــة[58] التي كانت تعني في ذلك السياق عدم إمكانية انفراد شـــخص أو حزب أو أي طرف، مهما تكن صفته - كما جاء فـــي كلمة ابن باديس (كانون الثاني/ يناير 1936) - بمصير الشـــعب الجزائري أو بأن يبتّ بمفرده المسائل التي تتعلق بالأهالي. ونمّت النتائج التي رشـــحت عن المؤتمر عن قلة التجربة العملية للمؤتمِريـــن، على الرغم من أنه حقق مكسبًا عظيمًا على مســـتوى الإدراك والوعي بقيمة الإجماع الوطني الذي عنى توافق الجميع على حدٍّ أدنى من النشاط يتناول حياة المسلمين الجزائريين في علاقتهم بالوجود الفرنســـي. كما أن الإجماع المراد تحقيقه عنى في الوقت ذاته الرغبة في العمل مع الآخرين، مسلمين أكانوا أم فرنسيين.

في ســـبيل تحقيق شرط قيام الدولة، اســـتطاع المؤتمرون في 7 حزيران/ يونيـــو 1936 أن يحرزوا تقدمًا جديـــدًا في بناء نظام سياســـي يليق بهم، وهو الإجماع الذي لا يمكن أن تســـتغني عنه الدولة المدنيـــة الحديثة في أي حال من الأحوال. فالتحليـــل التاريخي، ومهما تكن نتائـــج المؤتمر، لا بد أن يقف مليًا عند تشكل الإجماع، وعند لحظة ميلاد الديمقراطية؛ إذ بدأ الجميع ينسبها

---

(57) يشـــير تقرير مصالح الأمن لولاية الجزائر إلى خطورة الدور الـــذي أحدثه المؤتمر، إن في انســـجامه أو في حالة تفرقه وتشـــرذم أعضائه. فاستقالة أعضاء المكتب الســـابق، وجميعهم من فدرالية المنتخبين المســـلمين، أدت إلى «بقاء العلماء والشـــيوعيين في قمة المؤتمر، وهذا ما نتخوف منه، ومن نشاطهم الوطني الثوري الذي يرمي إلى الاستقلال». AOM, 4I/21.

وهذا اللقاء بين العلماء والشـــيوعيين في صفوف المؤتمر هو ما عزّز العلاقة بينهما، ولذا اتهمت الحركة الإصلاحية بعد ذلك بانبنائها على تحالف غير طبيعي بين الإسلام والإلحاد. عن التحليلات التي رأت أن المؤتمر هيّأ أرضية لنوعية جديدة من النشـــاط الوطني الثوري المناهض للاســـتعمار، انظر: *La Presse libre*, 3/8/1937.

(58) جاء فـــي توصيات المؤتمر الثاني في الفقرة المتعلقة بالعدالـــة: «لأن النظام الديمقراطي لا يمكن أن يسوغ وجود كيل بمكيالين ما بين سكان بلد واحد، ولأن العدالة في الجزائر تمارَس في أغلب الأحيان بنوع من اللامبالاة، فإنه يجب احترام العدالة ومؤسســـاتها في مبادئها كما في إدارتها». المصدر نفســـه. لقد أشـــرنا إلى فكرة الكيل بمكيالين في الفصل التمهيدي، وعنينا بها أن سيرورة الدولة المدنية الحديثة التي يتطلع إليها الجميع لا تقبل منطق التعامل بقانونين مختلفين، لأن أصل الدولة هو الســـعي إلى توحيد الخطاب الوطني والمعاملة بنظام واحد.

إلى حزبه أو تياره، مثل: تنظيم شــباب المؤتمر الإسلامي بزعامة محمد الأمين العمودي (1938)؛ حزب الوحدة الشــعبية من أجل حقوق الإنسان والمواطن بزعامة فرحات عباس (1938)؛ حزب الشعب الجزائري بزعامة مصالي الحاج (1937) الذي دعا أيضًا إلى تشــكيل «التجمع الإســلامي الكبير»[59]، فضلًا عن موافقة حزب الشــعب والحزب الشــيوعي الجزائري على صيغة «التجمع الفرنكو - إســلامي» التي دعت إليها فدرالية المنتخبين المسلمين، إضافة إلى تأثير أصــداء المؤتمر لدى الإدارة الفرنســية المتحاملة على المســلمين، التي كانت آنذاك بإمرة الكولون الفاشيين[60]. وقد شعر الجميع بوجود فراغ سياسي يجب ملؤه بجميع السبل والوســائل. وكما كتب الباحث المؤرخ كلود كولو: «إن هذه الاقتراحات والمطالب، تعبّر من جانب القوى السياسية المسلمة، عن الوعي بضرورة العمل المشترك، من أجل الحصول من فرنسا على الإصلاحات الحقيقية»[61].

---

(59) *El Ouma* (11 Mars 1938).

(60) مــن جملة ما وصل إلى الإدارة الفرنســية مداخلة للشــيخ ابن باديس فــي اجتماع اللجنة التنفيذية في 29/ 8/ 1937، جاء فيها: «على فرنســا أن تختار: هل نحن فرنسيون نتمتع بكامل حقوقنا، وتحتــرم مبدأ فصل الدين عن الدولة، وفي هذه الحالة، يكون لنا حق التمثيل في البرلمان، أم أن فرنســا ترفض ذلك، عندها يتحتم علينا أن نعمل على إقامة دولة عربية في الجزائر، مع ما سنلاقيه من مواجهات وتحديات، تقتضي منا التضحية حد الشــهادة. وإذا لم نضطلع نحن بهذه الحركة، ســيتولاها، لا محالة الجيل الذي سيلينا». A.O.M.41/21.

(61) Collot, p. 74.

خلاصة القسم الثالث

الحركة الإصلاحية الجزائرية حركــة حيوية عامة، تجاوبت مع ما تطوّرت إليه الحوادث وتفاعلت مع الســياقات المعاصرة للتاريخ الحديث؛ فقد رافقت التحولات الإصلاحية والوطنية في العالم العربي والإســلامي، ورددت أصداء الحوادث فــي العالم من خلال مواجهتها الاســتعمار الفرنســي. فالإصلاحية الجزائرية، تيار وطني حاول منذ نشأته اســتعادة الدين الإسلامي واللغة العربية من الســلطة الفرنســية من أجل إرســاء مقومات الأمة الجزائرية الحديثة التي تتماشى وفكرة الدولة المدنية. فأساس هذه الأخيرة هو الأمة التي تتمتع بميزات وخصائص واضحة ومتفَق عليها. وهكذا، كانت السياســة حاضرة بهذا المعنى الذي يشير إلى فك السلطة من السلطة، وإعادة تأسيسها على اعتبارات جديدة، كما أن السياسة كانت حاضرة لدى العلماء عندما انخرطوا في النشاط المشترك والذي حاز الصفة العمومية (Public)، وتخطّى منطق الزاوية والعشيرة والجهة.

انطوى مشــروع جمعية العلماء على البُعد الوطنــي الواضح، وقد وُضع وفق متطلبات المجتمع الجزائــري من حيث صلته بالدولة الفرنســية والعالم العربي والإســلامي، واســتطاعت الجمعية الدخول به إلى المجال العام ضد الإدارة الفرنســية التي كانت تحــرص دائمًا على إقصاء رجــال الإصلاح عن التمتــع بامتيازات الدولة الحديثــة، وإبقاء الأهالي في قوالب قَبَليّة وعشــائرية ودين طرقي، يرسفون في تقاليد جامدة لا تسمح بالتطور، ولا تتفاعل مع الواقع الجديد في جميع تعبيراته ومظاهره. وأخيرًا، تمثّل الدور الكبير الذي اضطلعت

به جمعية العلماء أو حزب العلماء، كما استقرت على تسميته الإدارة الفرنسية، في المواقف التي اتخذتها تجاه سير التطورات السياسية الفرنسية والدولية، خصوصًا:

- مشاركة العلماء في المؤتمر الإسلامي الأول في عام 1936، وانضمامهم إلى كتلة اليسار الكبير، المعروفة بالجبهة الشعبية، فضلًا عن تأييدهم مشروع فيوليت.

- تأييدهم، في زخم حوادث الحرب العالمية الثانية، بيان فرحات عباس «أحباب البيان والحرية» في عام 1943.

- مساندتهم الجبهة الجزائرية في عام 1951، وتأييدهم لها من أجل الدفاع عن الحريات واحترامها.

- محاولة جمعية العلماء، في عام 1952، إنشاء «لجنة الوحدة والعمل لشمال أفريقيا» في باريس.

- تأييد العلماء مساعي بعض الأطراف الأهلية لإنجاز مشروع الاجتماع العام للمؤتمر الوطني الجزائري.

- تزايد النشاط الإسلامي وما رافقه من تطور متلاحق بالوعي بملامح الأمة وخصائصها، وبالتالي تقلّص النفوذ الفرنسي. وكانت الفكرة التي انطوت تجربة العلماء عليها هي نضج فكرة «الاستقلال» ووضوحها.

وفّرت إشكالية فصل الدين عن الدولة لجمعية العلماء إمكانية أخرى لمزيد من بلورة الوعي إزاء النظام السياسي الذي تريده للسكان المسلمين. فقد كان مبدأ الفصل الذي دأبت السلطة الاستعمارية على التنكر له في الجزائر فرصة وضعت الحركة الإصلاحية في قلب الحداثة، وعمل العلماء من خلال نشاطهم ومواقفهم، وخاصة مطالبهم التي تقدموا بها إلى السلطة الفرنسية، على محاولة الأخذ بزمام الشأن الدين بما يخدم مصلحة المسلمين، واعتبروه شأنًا يخصهم. فالإدارة لم تحسن التعامل مع الشأن الديني الإسلامي الذي أثبت أنه

كان عبئًا عليها أكثر من كونه مجالًا يمكنها استثماره لِسَوْس الأهالي المسلمين وتسييرهم. وبناء عليه، ساعدت إشكالية فصل الدين عن الدولة العلماء في لي كتابة تاريخهم الخاص كحركة إصلاحية سعت إلى فك ارتباط الدين الإسلامي بالدولة الفرنسية، وواظبت على ذلك إلى حين اندلاع الحرب التحررية الكبرى في عام 1954.

استدعت المسألة الدينية التي تعرضت لها جميع التشكيلات السياسية والاجتماعية في الجزائر الحديثَ عن الدين والسياسة. وكانت جمعية العلماء أبرز التشكيلات التي خاضت في هذا الموضوع، ووفرت له أرضية ساعدت في توضيحه وإماطة الغموض عنه، وتحدد مطلب الفصل كحق من حقوق الأمة على فرنسا، كما قال ابن باديس. ويتبيّن لنا باستعراض تاريخ الحركة الإصلاحية في الجزائر وصلتها بالوجود الفرنسي مدى التداخل العضوي بين السياسي والديني في التجربة الجزائرية، خلافًا لما كان عليه الأمر في فرنسا. فمبدأ الفصل، وفق قانون كانون الأول/ ديسمبر 1905، كرّس نهائيًا مجال الدين ومجال الدولة، وهو ما جعل الدولة الفرنسية في إثر ذلك دولة لائكية، تعتمد من حيث المبدأ على الفصل ما بين الدين (الكنائس كسلطة روحية ومعنوية) والدولة كمجال سياسي وعمومي لا يحتاج إلى صلاحيات وامتيازات السلطة الكنسية، بينما اختلف الأمر في الحالة الجزائرية، إذ عمدت السلطة الاستعمارية إلى الاستحواذ على الدين الإسلامي لتعزيز سلطتها ونفوذها السياسي والمعنوي، وزادت بالتالي صلاحيات الحكومة العامة في الجزائر وامتيازاتها. وبدا أن كل تنازل عن الدين الإسلامي وشؤونه لمصلحة الأهالي هو انتقاص من السلطة أو جزء منها.

كانت الثلاثينيات فترة مهمة وذات دلالة قوية في حياة الأهالي وفي الحياة الفرنسية أيضًا، خصوصًا على مستوى التأثير المتبادل بينهما، تمثل في وصول الجبهة الشعبية الفرنسية إلى الحكم، وانعقاد المؤتمر الإسلامي، في العام نفسه (1936)؛ فقد عبّر المؤتمر الإسلامي عن وجود إرادة جماعية، لدى النخبة الوطنية، تتطلع إلى بسط أرضية عمل وصوغ مطالب الأمة الجزائرية لتقدّم

إلى السلطات العليا في باريس، من أجل حل المسألة الأهلية، ورفع حجم تمثيل الأهالي المسلمين في الهيئات المنتخبة، وتحديد وضع الجزائر. وبعد يومين من النقاش والمداولات الجادة، أثمر المؤتمر كراس ميثاق مطالب الشعب الجزائري الذي عبّر عن مطالب جميع التشكيلات الوطنية التي كانت موجودة في ساحة العمل السياسي. فطلب إلحاق الجزائر مباشرة بفرنسا كان مطلب فدرالية المنتخبين المسلمين باعتبارهم موظفين في مؤسسات الدولة الفرنسية، ولديهم إلمام كافٍ باللغة الفرنسية يسعفهم في إدارة الشأن العام وفق ما تقتضيه الدولة المدنية الحديثة، بينما عبّرت المطالب الاقتصادية وبعض المسائل الاجتماعية عن اهتمامات الشيوعيين الجزائريين، وهي المواقف نفسها لنجم الشمال الأفريقي الذي لم يحضر المؤتمر، واختلف مع المؤتمرين، على مستوى الخطاب، في نقطتين: مسألة التمثيل ومسألة الإلحاق. أما مسألة التعليم والدين الإسلامي والقضاء، فعبّرت عن مطالب العلماء التقليدية التي التزموا بها، إلى أن أصبحت تنطوي على أبعاد سياسية واضحة.

هكذا، تماشيًا مع الخط العام الذي أسس لفكرة الإجماع، نجد أن المؤتمر مثّل لحظة استعادت فيها القوى المسلمة جميع المطالب التي كان يطالب بها كل تنظيم، وعاود صوغها بشكل تركيبي (synthèse) في كرّاس مطالب يلتزم به الجميع، ويحتج به أمام السلطات العليا في باريس. وكانت هذه الخطوة لبنة جديدة في مستوى الوعي والنضال اليومي من أجل إنشاء نظام سياسي أفضل. كما كشفت - وهذا هو الدرس السياسي البليغ - عن أن حقيقة الوحدة أو الإجماع، يجب أن يتطلع إليه كل طرف، إذ لا يمكن أن يصنعها امرؤ وحده مهما حاول، فهي حصيلة التقاء إرادات تنشد الخلاص في الوحدة. وهذا ما حصل، على الرغم من طروء بعض الأوضاع العالمية والفرنسية التي نغّصت مساعي النخبة الجزائرية ونضالها من أجل تحقيق الوحدة الوطنية، كحقيقة لا يمكن أن تضيع.

القسم الرابع

البيان والاتحاد الديمقراطي
نشأة الجمهورية الجزائرية

نتناول في هذا القســم التيار الإصلاحي، ممثلًا في فكــر فرحات عباس وأحباب البيان والحرية، ومن ثــم الاتحاد الديمقراطي للبيــان الجزائري كما تبلور في سياق الحرب العالمية الثانية وما بعدها. فالتجربة السياسية لهذا التيار لم تظهــر بالقدر الذي يفصح عــن مكانتها الحقيقية في إطــار الحركة الوطنية الجزائرية والتاريخ الحديث بصورة عامة. فقد كان التاريخ السياســي لأحباب البيان والحرية ورجالاته تاريخًا إضافيًا إلى الحركــة الوطنية على الدوام، ولم يحظَ بمكانته في المشــهد التاريخي العام للجزائر الحديثة. وسنكشف في هذا القســم عن أهمية هذا التيار وصِلته بالدولة الحديثة ومؤسساتها بوصفه امتدادًا أمينًا وتاريخيًــا لنهضة الشــبان الجزائريين قبل الحرب الكبــرى وبعدها، كما يتواصل مع فدرالية المنتخبين المســلمين، أي الموظفين المسلمين في هيئات الدولة الفرنسية في الجزائر.

كان للخطاب السياســي الذي بلــوره البيان الجزائري صيت واســع في الأوســاط الجزائرية والفرنســية، وتعاملت معه جميع التشــكيلات السياسية والاجتماعية التي تقاســمت الســاحة الجزائرية العامة؛ فقد جاء البيان في فترة حرجة وعصيبة من تاريخ فرنسا عقب الهزيمة التي ألحقها بها النظام النازي، ثم عملية الإنزال الأميركي الكبير في البحر المتوسط، ومضاعفات ذلك وتداعياته على الحالة الجزائرية التي تصدى لها البيان الجزائري بالتحليل ورسم ما يمكن أن يساعد في الخروج من هذه المعضلة التاريخية. يشار هنا إلى أن قيمة البيان الجزائري وخلفياته وتداعياته تكمن في أنه كان على مستوى الحدث، لا بالنسبة إلى الشعب الجزائري بل بالنســبة إلى الدولة الفرنسية التي ضيّعت فرصة إنقاذ قدّمتها جهة جزائرية.

سندرس في هذا القسم الخطاب السياسي عند فرحات عباس، والتنظيمات السياسية التي ناضل في صفوفها، والبيانات والمواقف التي صدرت عنها، من حيث علاقتها بالإدارة الفرنسية وصِلتها بالتشكيلات الجزائرية، ليتبيّن لنا بجلاء أن تيار الإصلاح السياسي كان أقدر على التجاوب مع جميع الفاعلين السياسيين، جزائريين أكانوا أم فرنسيين. ونبسط البحث في الفصول التالية:

الفصل الثالث عشر: الفكر السياسي عند فرحات عباس

الفصل الرابع عشر: بيان الشعب الجزائري

الفصل الخامس عشر: النخبة الوطنية أمام لجنة الإصلاحات

الفصل السادس عشر: الاتحاد الديمقراطي لأحباب البيان الجزائري وتأسيس مشروع الجمهورية الجزائرية

الفصل الثالث عشر

الفكر السياسي عند فرحات عباس

أولًا: الدولة الجزائرية بعمقها الحضاري

دشّن فرحات عباس حياته[1] الفكرية بسلسلة مقالات سياسية وتاريخية في جريدة التَّقدم التي كان يصدرها باللغة الفرنسية زميله الدكتور بلقاسم بن التهامي. وقد كتب تلك المقالات باسم مستعار هو «الشاب الجزائري»، تواصلًا مع حركة الشبان التي اجترحت النشاط والتفكير السياسيين بداية من العقد الثاني من القرن العشرين، وعبّرت بوضوح عن قلق النخبة الجزائرية وتوترها إزاء نظام سياسي اجتماعي يليق بالأهالي المسلمين. فـ «الشاب الجزائري»[2]

---

(1) بشأن حياة فرحات عباس، انظر: حميد عبد القادر، فرحات عباس: رجل الجمهورية (الجزائر: دار المعرفة، [2001]). أما أهم كتاب عن حياة فرحات عباس وفكره السياسي فهو الصادر باللغة الفرنسية: Benjamin Stora et Zakya Daoud, *Ferhat Abbas: Une Autre Algérie* (Alger: Casbah Editions, 1995).

(2) «الشاب الجزائري» كناية عن الإنسان الجزائري الذي يتطلع إلى الحياة المعاصرة التي صار يدركها من خلال وجود مؤسسات الدولة الفرنسية في باريس والجزائر. وكانت الإدارة الفرنسية والصحافة الاستعمارية أكثر استخدامًا لهذا النعت. وهذا صحيح إلى حد ما، لأن الأطراف نفسها قلّما تنوّه بالقيمة الاعتبارية والرمزية التي يوليها الشاب الجزائري لحضارة الإسلام، والاستقلال الذاتي الذي يفصح عن كيان الأمة الجزائرية؛ فقد صار من التقاليد أن يُخلَع نعت «الشاب الجزائري» على المتعلم الجزائري الذي يتخرج في المدارس الفرنسية ويشق لنفسه خطًا سياسيًا يكافح من أجله. انظر في هذا الخصوص حياة كاملة لشاب جزائري، كما كتبها رابح زناتي، صاحب جريدة *La Voix indigène*، في روايته المشتركة مع ابنه أكلي «بونوار، شاب جزائري». انظر: Rabah Zenati et Akli zenati, *Bou-el-Nouar, Le Jeune algérien* (Alger: la Maison des livres, 1945).

اسم ينطوي على دلالة الجزائري المتطلع إلى حياة جديدة، وعلى وجه آخر من وجوه رفض الاستعمار وتجاوزه. وكان فرحات عباس طالبًا في جامعة الجزائر، في قسم الصيدلة، عندما شرع في كتابة آرائه السياسية عن الحالة الجزائرية، وذلك في العقد الثالث من القرن الماضي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، بما احتوته من مضاعفات وما رسمته من آفاق في العالم كله. ونكتشف من خلال قراءة متبصرة لما جاء في هذه المقالات، أن «الشاب الجزائري» سيكون له شأن في حياة الأمة الجزائرية ومع السلطة الفرنسية؛ فالمقالات كانت تنم فعلًا عن تبلور فكر ورأي وتصور متسق وواضح عن الوضع في الجزائر، وعن الإسلام وحضارته، وعن الاستعمار ومخلّفاته وقيمة الحرية ودروس التاريخ في التفكير الحديث.

تضع المقالات، في مجملها، الأرضية الفكرية لدحض المزاعم الاستعمارية بالاستناد إلى تاريخ الشعوب والمفاهيم والمقولات الحديثة والأمل الكبير في تحقيق نهضة في الجزائر. ومن هذه الناحية، نكاد لا نعثر على مناضل بدأ حياته السياسية بمقاومة الاستعمار عبر المقالة والفكر، وواصل صراعه إلى حد تصور نوعية النظام السياسي اللائق بالجزائريين، مثل ما فعل فرحات عباس. كما أن الوقوف على كتابات فرحات عباس في هذه الفترة، العشرينيات، تساعد في اكتشاف الموقف المعتدل والنبرة النسبية في معالجة القضايا العامة، فضلًا عن وجود دبلوماسية متحضّرة في التعامل مع السلطات والهيئات المعبّرة عن الدولة، أو مع الأطراف الجزائرية الأخرى. ولعل هذا ما تجسد في تنظيم فدرالية المنتخبين المسلمين[3] الذي ضمّ المندوبين الماليين والمستشارين العامين ورؤساء الجماعات، وهو أهم تنظيم سياسي مهني خبر العمل السياسي من داخل مؤسسات الدولة الفرنسية.

---

(3) عن علاقة فرحات عباس بتنظيم الفدرالية، انظر الدراسة/ التقرير الذي أعده المكتب الثاني، مصالح الحكومة العامة: Gouvernement Général de l'Algérie, 2ème Bureau, «Notes sur les partis et groupements musulmans algériens (politiques et religieux),» III- Fédération des Elus Musulmans, Imprimerie Fontana, 1941.

يطرح فرحات عباس في هذه المقالات فكرة أساسية مثّلت المحور الذي انتظمت عنده بقية القضايا التي وردت في «الشـــاب الجزائري»: التبشير بوضع جديد ينقل المســـلمين الجزائريين من نظام المســـتعمرة إلى نظـــام الإقليم[4] الذي يتوفر على حكم ذاتي يســـاعد في بلورة خصائـــص الجزائريين، من دون قطع صلتهم بالجمهورية الفرنســـية، لأنها قائمة في نوع التعليم الذي تقدِّمه إلى بعض الأهالي، حتى لو كان ضئيلًا قياسًـــا بعدد الجزائريين في مقابل الفرنسيين والأجانب. ففي عام 1926، عندما كان الشاب فرحات عباس في الجامعة، لم يتجاوز عدد الطلبة المســـلمين 50 طالبًا من مجمـــوع 2000 طالب. وينطوي الرقم في ذاته على دلالة مفزعة وجريمة حضارية كبرى. وعلى الرغم من ذلك، لا يتنكر «الشـــاب الجزائري» لفضل التعليم الفرنسي، وخاصة العالي منه، لأن هذا التعليم فتح مدارك الإنسان المسلم على قيمة التعليم والتربية وعلى الوعي بأهمية التاريخ والحاضر والتطلع إلى ما هو أفضـــل: «يمكننا القول إن التعليم كان أفضل في ضوء التاريخ والفكر الفرنسي، إذا لم نقل هو الرابط الوحيد بيننا وبين فرنسا الكبرى، وإن أفضل شـــعار فعال ساد في جميع العصور هو (الفكر والمحراث)، وهو أيضًا ما لدينا إذا ما أريد للجزائر أن تزدهر وتتطور»[5].

استهل «الشاب الجزائري» صراعه الفكري مع غلاة الاستعمار من الكُتّاب وأصحاب الصحف وصانعي الرأي العام. ورأى أن الشـــعوب - مثل الشـــعب الجزائري - التي شهدت حضارات سابقة، لا ينضب تراثها بسهولة، بل يستمر كمُعين لها في الأوقات الحالكة والصعبـــة، وأنه لا يمكن طمس تراث مجتمع لأنه قائم في حياة أفراده، حاضرهم وماضيهم. وفي الأوقات الحادة والمدلهمة

---

(4) اعترف فرحات عباس لاحقًا بأن أطروحته «من المســـتعمرة إلـــى الإقليم/ المقاطعة» كانت في جميـــع الأحوال أملًا جميلًا من أجل تحرير الإنســـان. واليوم (1981)، «تبين لي أنني كنت أســـبح في أوهام. لم تكن رؤى المستقبل مع زخمها متماشـــية مع الواقع؛ فقد كانت طبيعة النظام الاستعماري الســـيطرة والاســـتغلال، ومن هذه الناحية كانت الطبقة الحاكمة في باريس متفقـــة تمامًا مع الحكام في الجزائر». Ferhat Abbas, *Autopsie d'une guerre: l'aurore* (Paris: Granier Frères, 1980), p. 65.

(5) Ferhat Abbas: «L'intellectuel musulman en Algérie,» dans: *De la colonie vers la province: Le Jeune algérien* (Paris: Aux editions de La Jeune Parque, 1931), p. 75.

تتكفىء النخبة مـن الأعيان والمثقفين ورجال الديـن والمناضلين... إلخ، على ذاتها من أجل استخلاص وسـائل المقاومة وإمكاناتها، أكانت مادية أم معنوية، أو البحث عن أفضل الأطر الإصلاحية التي تتجاوب مع حقائق الأمة الآيلة إلى الانبعاث من جديد. وفي مثال الجزائر، كما رأى فرحات عباس، كان ما يشـبه وضع زمن الثورة الفرنسية الكبرى، واحتمال أن تفرز التجربة التاريخية المصير نفسـه؛ ففي معرض رده على الكاتب الفرنسـي لويس برتـران (L. Bertrand)، المحسوب على الحزب الاستعماري، يقول «الشاب الجزائري» إن البرجوازية الفرنسية التي ثارت على الوضع القديم (l'Ancien Régime)، خرجت من الفئات الفقيرة والمستضعفة، وتجرأت على خوض ثورة اجتماعية، لأنها لم تكن تملك ما تحرص عليـه. ورأى أن البرجوازيـة اليوم، ممثلة في الرأسـمالية المرابية، كانت تصنع لحْدَها في الجزائر، مكررة تجربة الثورة الفرنسـية نفسها، فـ «ما يميز الاستعمار هو أنه قوة بلا فكر، وجسد بلا روح».

فـي المقالة نفسـها، تصدى فرحـات عباس لدعـاة «أفريقيـا اللاتينية» وأنصارها مـن المعمِّرين في الجزائر وفرنسـا، ورأى أن ماضـي الجزائر في امتداده العربي والإسـلامي ينطوي على مخزون ثقافـي وعلمي وعلى تقاليد، وكان أفضل إنجاز حضاري ساهمت به في العصر الوسيط. وتوقف عند العصر الروماني في الجزائر، حيث اقتصرت مظاهر الحضارة على بعض المدن، والفئة الحاكمة والمرفّهة التي حكمت منطقة الشـمال الأفريقي. ولم يكن هذا النظام قائمًا على سياسة استيعاب بقية الأفراد من الأهالي الأفريقيين، في إطار سياسي واجتماعي، بل كان كل شـيء يَصُب في روما الأوروبية، إلى أن جاءت رسالة الإسلام إلى ربوع جنوب البحر المتوسط، واضطلع بها رجال لم يكن يحدوهم ما حدا الرومان، بل اسـتوطنوا البلاد كأحد أفرادها. وعن هـذا الدور العظيم للإسلام الوسـيط، يستشـهد فرحات عباس بالمؤرخ والمستشـرق الفرنسي لوثروب ستودار (L. Stoddard)، صاحب كتاب *The New World of Islam* (العالم الجديد للإسـلام): «فمن جانبهم، كان العرب يعرفون كيف يجمّعون سيطرتهم ويوحدونها، فلم يكونوا برابرة متعطشين للدماء، ولم يكن همهم الوحيد اللهث

وراء الغنائم والنهب والتدمير. بـل على العكس من ذلك تمامًا، فالعرب جنس وُهِب شـمائل، فهم يقدّرون التعليم ويحبّونه، ويحترمون الحضارات القديمة. وفور وصولهم إلى شـمال أفريقيا اختلطـوا بأهاليهـم، وكان رائدهم الإيمان بالعقيدة الواحـدة التي اسـتوعبت المنهزمين والمنتصرين فـي بوتقة واحدة، نجمت عنها حضارة جديدة، هي حضارة الغرب الإسـلامي التي أعادت بعث الثقافات القديمة: الإغريقية والرومانية والفارسية، بفضل جدّية العرب وعبقرية الإسلام وروحه»[6].

إن اختيار هذه الفقرة من كتاب ستودار ينم عن موقف فرحات عباس ورأيه في الحضارة العربية والإسلامية التي لا تلغي الآخر بقدر ما ترغب في استيعابه في القيم والمبادئ ونظام الحقوق والواجبات نفسـها، وأن الحضارة التي تقوم فيها هي حضارة الأهالي أنفسـهم. لازم فرحات عباس، كما لازم كلّ شـاب جزائري السؤالُ التالي: متى يزول النظام الاستعماري من الحضارة الأوروبية، حتى تظهر بجلاء معانيها ودلالاتها الإنسـانية، ومن ثم يُقبل أبناء الجزائر على قراءة تاريخ فرنسا ودراسته والتواصل معه في الجزائر، كما يتواصلون مع دينهم ولغتهم وتاريخهم الإسلامي؟ وهذا ما يوضحه فرحات عباس في الفقرة التالية: «كانت المدن الإسلامية مراكز كبرى للمساواة الاجتماعية، وبمنزلة البوتقة التي انصهرت فيها جميع فئات المجتمع، أجانب وأهالـي، وخصوصًا ذلك العمل الجبار الذي قام به شـيوخ المدارس؛ فقد ترسَّـخت قاعدة سلوك في حضارة الإسلام مؤداها أن البلد المفتوح يُرَسَّـم فيه التعليم كأولى الأوليات وما يجب أن يبرر وجود الفاتحين أنفسـهم. فالتعليم الذي يقرر في هذه البلدان هو تعليم عام، بمعنى أنه يصل إلى الشعب كله من دون تمييز بين الطبقات. والمعلم يفتح (محله) ليلتف الطلبة حوله في حلقة علمية، وإذا ما انتهوا من عنده، صاروا إلى بلد آخر، وهكذا دواليك، بحيث يترددون علـى جميع جامعات الإمبراطورية: قرطبة، فاس، تلمسـان، تونس، القاهرة، دمشـق، المدينة المنورة. وعليه، فإن

---

(6) Ferhat Abbas: «Les Races supérieurs: Colonisation et islamisation,» dans: *De la colonie vers la province*, p. 83.

هؤلاء الطلبة الذين تواصلوا مع لغتهم العربية الجميلة، هم الذين صاروا خميرة الروح الإسلامية وموطنها الفكري، وأصبح الإنسان البربري يشعر لأول مرّة بوجود حياة وطنية، وأنه يستطيع أن يتمثّل حياته في الإسلام، وأنه ليس غريبًا عنه، بل له نصيبه في تراث الإسلام الفكري والأخلاقي»(7).

ثانيًا: الإسلام قيمة حضارية في الدولة الحديثة

إن السر في حضارة الإسلام هو اتساعها لجميع فئات المجتمع، ومن هنا نجد صعوبة امّحائها، لأن آثارها لم تقتصر على الحكام والعساكر الذين مروا بالبلدان والمدن التي فتحوها. كما أن السر الآخر في انتشار الإسلام من خلال الفاتحين هو أنه لم يأبه للجغرافيا، أكانت طبيعية خصبة أم قاحلة، سهلية أم جبلية، لأن الأصل في الرسالة هو الإنسان ذاته في عقيدته الجديدة. وهكذا، لم يحرم الفاتحون سكان القبائل البربر من شريعتهم العرفية، بقدر ما أضافوا إليها قواعد سلوك تستند إلى عقيدة الإسلام. فالفكرة كانت أقوى من الزمن، وأُدغِمت في عادات الشعوب وتقاليدها وطريقة تفكيرها ونمط حياتها. واستشهد فرحات عباس بالمؤرخ الفرنسي غوتيه، صاحب *Les siècles obscurs du Moghreb* (**القرون المظلمة في تاريخ المغرب**)، لكي يؤكد هذه الحقيقة الإسلامية: «واليوم، وبعد اثني عشرة قرنًا، ما زلنا مأخوذين بنتائج الفتح العربي وآثاره. فقد تعرّب المغرب بشكل واسع وأخذ الطابع الإسلامي. وهذه هي واحدة من النتائج الرائعة التي قلّ نظيرها في تاريخ الفتوحات والغزوات في العالم»(8).

إن علاقة الشعب الجزائري بالإسلام، عقيدة ومعاملات، ليست علاقة عارضة أو طارئة؛ فعلى الرغم من التراجع الحضاري والثقافي الذي امتد قرونًا، وما تلاه من احتلال فرنسي، ما زالت بنية المجتمع الجزائري تتوفر على لُحمة التماسك التي تتحيّن الفرصة لتستأنف دورة حضارية وسياسية جديدة. فالقاعدة

---

(7) Abbas, *De la colonie vers la province*, p. 85.

(8) Ibid., p. 87.

الركينة التي تمثّل الحضارة هي، في رأي فرحات عباس، «ما تنطوي عليه سريرة وقلب الإنسان»، وهذا ما «تفتقر إليه أوروبا المسيحية التي تعاني بشكل مضنٍ أنانية الاقتصادات الوطنية المغالية، وتحاول عبثًا أن تبحث عن توازنها أو عن صيغة للسلام والوئام»[9].

لا يلغي الجهل بالإسلام أو الحقد عليه، مطلقًا، آثاره الحضارية، ولا إمكانية استئناف مرحلة أخرى بالنسبة إلى الشعوب والمجتمعات التي اعتنقته. تلك حقيقة استخلصها فرحات عباس من داخل الفكر الفرنسي ذاته، حيث استعرض صفحات من كتب التاريخ وقلّبها، أكانت تلك التي أنصفت الحضارة العربية والإسلامية، مثل كتاب *La Civilisation des Arabes* (حضارة العرب) لغوستاف لوبون (G. Le Bon)، أم تلك التي لم تفعل مثل كتاب *L'islam et la psychologie du musulman* (الإسلام وسيكولوجيا المسلم) للكاتب والصحافي أندري سيرفيه[10] (A. Servier)، فضلًا عن التجربة العملية التي عايشها فرحات عباس معاصرًا لحوادث في الجزائر وفي فرنسا، والتي أمدته بمعايير واعتبارات التقييم للإسلام وللاستعمار، وأوقفته على مدى جهل الاستعمار بحقيقة الإسلام الحضارية والاجتماعية، وقدرة المسلمين على التعايش مع الآخرين وتحلّيهم بقيم الرأفة والتسامح والعيش معًا. وما كتبه فرحات عباس في فصول «الشاب الجزائري» لم يكن خطابًا أخلاقيًا، ولا عريضة مناهضة للاستعمار وفرنسا، ولا كان حتى دفاعًا عن الإسلام والعرب، بل حقيقة تاريخية فرضت نفسها على وعي كل من اكتشف حضارة الإسلام وتراثه، من خلال قراءته قراءة منصفة.

إن حضارة الإسلام المتوارثة عن عصوره الزاهية، تمثّل سر بقائه اليوم في سلوك الناس وتفكيرهم، وبالتالي يمكن أن يوفر اعتبارًا مهمًا من أجل تجاوز

---

(9) Ferhat Abbas: «La Colonisation et les haines religieuses contre l'Islam,» dans: *De la colonie vers la province*, p. 89.

(10) وخاصة كتابه الأول الذي اعتمدنا عليه في الباب الأول عن الشبان الجزائريين، انظر: André Servier, *Le Péril de l'avenir. Le Nationalisme musulman en Egypte, en Tunisie, en Algérie*, préface de Maurice Ajam, 3e éd (Constantine: M. Boet, 1913).

الوضع الراهن إلى ما هو أرقى وأحسن. فإذا كان في إمكان الاستعمار أن يهدم مسجدًا، فلا يمكنه أن ينال من العبادة ذاتها لصلة المسلم بخالقه. وإذا كان في وسـعه أيضًا أن يطيح نظام الخلافة (الخلافة العثمانية)، فـإن الوحدة الروحية والمعنوية بين جميع أقطار الإسـلام وشـعوبه لا يمكن أن تزول أبدًا، فهي ما زالـت تعاند لتبرز من جديد، ولو في صيغة سياسـية أخـرى[11]. وهكذا، فإن الإيمان في جانبه الحضاري غير قابل للخوض فيه والنيل منه، إذ هو حق راسخ وملازم للفرد مهما تكن ديانته، ذلك أن الإيمان يرتب قيمة أخلاقية كبرى لمن يحسن التصرف والتعامل مع الآخرين. وبهذا المعنى يقول فرحات عباس: «لم يَدُر في خلدي أن أؤاخذ الأوروبيين في عقيدتهم، فلكل دينه. لكن، في الوقت الذي نرى فيه آلاف المسيحيين يحجّون إلى اللورد Lourdes[12]، نجد من يعاتب المسلمين على إيمانهم»[13]. هذه الذهنية هي التي يعتقد فرحات عباس أنها لا تسـاعد في العيش في إطار الدولة المدنية التي تأبى التعصب وتتسع للتسامح والعيش معًا، وهي قيم ليسـت متأتية من الإسلام فحسـب[14]، بل رافقت فكر

---

(11) في هـذا الصدد يقول فرحات عباس، «إن قلبي يحمل مسـجدًا من فـولاذ». «إن الخلافة يمكن أن تنهار، لكن الإسـلام دائمًا باقٍ». «هذا هو الإيمان الذي اسـتطاع أن يقاوم وينتصر على جميع المآسي والمحن. وتكمن قوته في أخلاقه وعقيدته». انظر: Servier, p. 95.

(12) وهو مكان بالقرب من مدينـة باريس، يحج إليه الكاثوليك لاعتقادهم أن السـيدة العذراء ظهرت فيه عام 1858.

(13) Abbas, *De la colonie vers la province*, p. 103.

(14) في الوقت نفسـه تقريبًا، كتب الشيخ عبد الحميد بن باديس سلسـلة مقالات ردَّ فيها على ر. آشـيل (R. Achill) الذي كتب مقالة ينال فيها من العقلية الإسـلامية، ويتهمها بالتطرف وقلة التسامح والعدوانية، بداية مـن النصوص القرآنية إلى تاريخ الإسـلام في عهده الأول وما بعـده في جريدة: *La Dépêche de Constantine*, 27 Novembre 1925.

انظر: الشـهاب (17، 24 و31 كانـون الأول/ ديسـمبر 1925)؛ (7، 14 و21 كانون الثاني/ يناير1926)، و(1 آذار/ مارس 1926). وفي المقالة الأخيرة يختم ابن باديس بهذه الفقرة: «نحن اليوم في حاجة إلى الكتابات التي تقرب بين العنصرين المتسـاكنين في الجزائر اللذين تتوقف سعادتهما على تحابهما وتعاونهما. ولا شك في أن مقال المسيو آشـيل صوّر المسلمين بصورة تبغض فيهم العامة من جيرانهم الفرنسيين. لذا، رأيت من الواجب أن أبطله وأزيّفه حتى لا يغتر به أحد، ولما قمت بهذا الواجب بقي عليّ أن أنبه إخواني الجزائريين إلى أن أفكار هذا الرجل ليست إلا أفكار فئة قليلة من أمثاله، لا كلمة لها في سياسـة أمته غير راضين على قوله ولا مصدقين له فيه. فلنسر كعادتنا التي يفرضها علينا ديننا مع جيراننا نحو: التعاون والتراحم والإحسان».

الثورة الفرنسية، وقوانين الجمهورية أيضًا، وخصوصًا قانون الفصل لعام 1905 الذي وضع حدًا للصراع المرير بين الدولة والكنيسة، وبالتالي تغيرت الرؤية لظاهرة الدين، إلا في ما يتعلق بالدين الإسلامي، فلم يتغير موقف فرنسا منه[15]، واختزلته في مظاهر التعصب، والتخلف، ورأت أنه معادٍ للحداثة في تعبيراتها السياسية والاقتصادية والفكرية.

إن حديث فرحات عباس عن الحضارة الإسلامية كمعطى تاريخي ودين حيوي، هو حديث عن وجود إمكانية كبرى من أجل انخراط المسلمين الجزائريين في إطار جديد من النظام السياسي، لأن الهوية شرط محفّز على وجود الدولة الراعية لمصالح الشعب. من هذا المنطلق، نرى أن الحضارة الإسلامية رسّخت منظومة من القيم والمفاهيم والمبادئ والأفكار، كما استفادت من رواسب الحضارات السابقة عليها وبقاياها. والقرآن الكريم حافل بحياة الأنبياء والرسل والأقوام والأمم التي سبقت الإسلام ونبيه، وهو ما يعني - عند التحليل التاريخي - انفتاح أفق الإسلام إلى ما هو أوسع من نطاق العرب، فهو يشمل جميع البشر، فضلًا عن تاريخية رسالة الإسلام من حيث خضوعها لسنن التقدم والتأخر[16]. هذا هو التاريخ، وأما الحقيقة الراهنة،

---

(15) في هذا الصدد، أي فرنسا والإسلام، رأى فرحات عباس أنه كان في إمكان فرنسا أن تكون قوة إسلامية في العالم لو أحسنت التعامل مع سكان المستعمرات، بأن تكمل ما ينقص هذه المستعمرات فحسب، ومن ثم يزيد رصيد الإمبراطورية في السياسة الدولية وتتنوع جغرافيتها لمصلحتها ولمصلحة شعوب المستعمرات. فالوجود الفرنسي حدّد الإقليم الجزائري وفق ما تقتضيه الحالة السياسية الحديثة، وبالتالي كان في إمكان الأهالي أن يصبحوا مواطنين بناءً على الحدود السياسية للجزائر المسلمة، الأمر الذي كان سيساهم في ترقية ذواتهم وشخصياتهم وازدهارها، وتعديل مركزهم القانوني والسياسي والاجتماعي مع حرصهم الأساس على الإسلام ومقومات الذات الأخرى، ذلك أن القوة والعظمة والوزن الدولي صارت تصنعه الكيانات الحرة والمستقلة وفق الصيغ الدستورية والسياسية ونظام التحالف والاتحاد الحديثة. ويقول: «في الحقيقة ليس ثَمَّ من يستطيع أن يثنينا عن بذل حياتنا في سبيل تحقيق وفاق شريف بين الإسلام وفرنسا، بين وطننا الروحي ووطننا الفكري. وقد يسارع البعض إلى اعتبار هذا نوعًا من الخيال والحلم، ونسارع بدورنا إلى القول إن جميع الأفكار الكبرى والعظيمة ظهرت في أجواء من الحلم، ثم مع الوقت والمثابرة، أصبحت هذه الأفكار أكثر ثراء وخصوبة». Abbas, *De la colonie vers la province*, p. 155.

(16) بهذا المعنى كتب فرحات عباس «تعرّضت حضارة الإسلام لما طرأ على سائر الحضارات. فقد استفاد الإسلام من الثقافات التي سبقته، وتأثر بها سلبًا وإيجابًا، ومن ذلك نظام الخلافة الذي حكم =

كما رأى فرحات عباس، فهي أن المسلمين كان يرغبون في التخلص من ربقة الاستعمار في منعطف خطِر كانت تمر به الإنسانية، لأن ثقافة الاستعمار هي التي كانت تغذي الحقد والضغينة وتؤسّس للتعصب وعدم التسامح، وهي التي كانت تقزّم ثقافات الشعوب والأمم الأهلية، وتحاول أن تزرع في نفوس أصحابها عقدتي الدونية والعجز أمام الآخر الأوروبي.

إن حياة المسلمين في الجزائر وفي سائر البلدان الأخرى هي مع الإسلام الحضاري الجديد والتطلع إلى دورة تاريخية جديدة في صلتها بالفكر والحضارة الأوروبية الحديثة، هذا ما رآه فرحات عباس، وارتقى عنده إلى حد الرؤيا التي لا تخطئ التوقع والتقدير. يقول في الفقرة التالية الدالة والواضحة: «إن الإسلام الراسخ بدأ يتحرك، ويريد أن ينهض إلى الحياة من جديد، على الرغم من التكالب المسيحي عليه. فالإسلام يرى بشيء من الدهشة قوته الهائلة، ولا يدرك مصدرها بعد. فالتأهب للتقدم ينطوي على لحظة توتر وتردد، ويتذكر ببطء ما ركود الحياة السابقة وجمودها. إلا أن رجالًا بُعثوا اليوم من جديد، وثَمّ صراع بين المحافظين والمجددين يجري اليوم في العالم العربي والإسلامي، كما حدث في أوروبا بالأمس، فكم سيدوم هذا الصراع، ومن سينتصر في النهاية؟ ذلك هو السؤال المطروح في الوقت الراهن. من جهتنا، وبعيدًا عن كل نبوءة، يمكننا القول إن هذا الإسلام الذي يُنعت بـ (التعصب) و(الرجعي)، وبأنه (يأبى التقدم)، سوف يستوعب في المئة سنة المقبلة جميع العلوم والاكتشافات الحديثة، مع احتفاظه بمبادئ القرآن الكريم ومعانيه الأخلاقية السامية. وسوف يأتي ذلك اليوم - ونأسف أننا لن نشهده - الذي تتمكن فيه الدول الإسلامية من تولّي زمام أمورها، وتقدم للإنسانية نصيبها من الفكر والعمل»[17].

= البلاد الإسلامية لمدة قرون، ثم انهار بعد ما تحوّل إلى ملك وطغيان شرقي، وهو ما يعني في نهاية المطاف أن نهضة الحضارات وسقوطها قانون عالمي سَرَى على الجميع». Abbas, *De la colonie vers la province*, p. 106.

(17) Abbas, *De la colonie vers la province*, p. 108.

هكذا، خلافًا لما تصر عليه النزعة الاستعمارية، فإن الإسلام لا يتعارض، كما أكد فرحات عباس، مع الثقافة العلميــة والعقلية[18]، ذلك أن هذه الأخيرة لا تغيّر روح الشعوب وخصائصها الذاتية، بقدر ما تضيف إليها عناصر جديدة، خصوصًا في ما يتعلق بالإســلام، آخر الديانات الســماوية، والذي بدأ يستعيد حيويته، ويفهم بصورة أفضل في ظل أطــر ومرجعيات حديثة، مهما تكن اللغة المتداولة والوعاء الذي يحتضنه. فالدين الإســلامي ليس لازمة عربية، بقدر ما هو دين للإنســانية جمعاء، تســتطيع أن تتعامل معه ولو بقدر ما. ولعل هذا ما لم ينتبه إليه الاستعمار، وراح يحكم على الشــعوب والمجتمعات عبر خانات وقراءات وأحكام قيمية لا تعطي فرصة إطلاقًا لقيمة الدين في حياة الشــعوب، كما نبّه إلى ذلــك فرحات عباس لاحقًا في الجلســات الأولى لحزب الاتحاد الديمقراطي 1946: «الخطأ الفــادح الذي ارتكبه الاســتعمار في الجزائر هو محاولته امتصاص هذا البلد وضمه ودمجه وتجريده مما هو أصيل وطبيعي فيه، وإدارته وفق حاجــة المتروبول إليه. غير أن الجزائــر لا يمكنها أن تُدمج قهرًا، لأنها قائمة على شــخصية بملامح خاصة وواضحة إلى حــد أنها تعْصِمُهَا من الذوبان والحرص الدائم على البقاء كما هي عليه. والويل فقط للمتروبول الذي لا يريد أن يفهم»[19].

الإسلام، في مجمل كتابات فرحات عباس، هو جملة من القيم الحضارية، والحضارة هي «القدرة على فهم الواجــب الاجتماعي»[20]، فما عاد هناك مكان

---

(18) «إن روح الكتّاب الفرنســيين، جاءت لكي تضيف فهمًا علميًا إلــى التراث العقلاني الذي ورثناه عــن آبائنا وتقاليدنا. ومــع كل ذلك، أو على الرغم مــن ذلك، فقد بقي الإســلام إيماننا النقي، وعقيدتنا التي تمدنا بمعنى الحياة وتعبّر عــن وطننا الروحي». Abbas, *De la colonie vers la province*, p. 109.

(19) 1er Congrès de l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), Sétif, 25 - 26 et 27 Septembre 1948.

(20) في موضع آخر يفصّل فرحــات عباس الحضارة ويعرّفها على النحو الذي يليق بالإنســان الجزائري في هذا العصر: «ليســت الحضارة، وهذا ما نكرره دائمًا، ترتيب عقد زواج، أو فســخ طلاق. الحضارة هي الانتظام في عمل، والدفــاع عن المجتمع ضد الآفات التي تعوّقه عن التقدم، ضد الكحول والبغاء، ومكافحة الجوع والأمراض. الحضارة هي العمل المنتظــم وفق لوائح وضوابط وقوانين ترمي =

للجهل والأمية والتعصب والتطرف، أو الترديد الأجوف للصلاة وسيطرة المواسم الدينية على الإيقاع الجديد للحياة المدنية الحديثة، لأن جميع هذه المظاهر عبّرت عن فترات التراجع والتخلف، وحلت محلها روح التوثب إلى النشاط والعلم وامتلاك ناصية التقنيات الجديدة. آه لو عاد النبي محمد عليه الصلاة والسلام، فماذا عساه أن يقول: أيها الشعب، ماذا بقي لكم من تعاليم الله؟ ماذا فعلتم بشريعته التي توصي بالعمل والجهد والاجتهاد، أساس ازدهار الشعوب؟ وأين صارت مبادئ المساواة والمحبة التي تصدّع لها جبل عرفة؟ (...) ومن هم هؤلاء المعتكفون في صوامعهم، في الوقت الذي يعاني الإسلام سوء المعاملة وضعف الثقافة وفتور الوئام بين أبنائه»[21].

إن ما يجدر التنويه به في حديث فرحات عباس عن الإسلام في التاريخ والحضارة هو أنه لم يكن من باب فلسفة التاريخ، ولا مبحثًا من مباحث الفقه الإسلامي، بل يقدم رؤية طبيعية للأشياء كما جرت، وليس كما يريد لها أن تكون ضد النزعة الاستعمارية التي كانت تنكر الحضارات الأخرى وتتنكر لها. فقد استفاد فرحات عباس من قوة التحليل ومتانة النقد الفرنسي، لكي يعود على الاستعمار بآثاره السلبية وضعفه أمام إرادة الشعوب المتحفّزة إلى الحرية والعدالة والاستقلال. فالإسلام في الفكر السياسي لفرحات عباس كان حائلًا كبيرًا أمام استمرار الوجود الاستعماري في الجزائر، ومكّن النخبة الوطنية من إمكانية كانت قائمة في وجود الشعب الجزائري، ويستطيع الدفاع عن الحرية على أساسها، لأنها بلغت مرتبة اليقين السياسي الذي يصعب التخلي عنها، وباتت حقيقة ملازمة للوعي. وفي هذا المعنى كتب «الشاب الجزائري» أن الطريقة التي يحكم بها المستعمر ليست جائرة فحسب، بل مستحيلة أيضًا؛ جائرة

= إلى توفير الثروة للجميع. وإنها أيضًا احترام حقوق كل واحد من أفراد المجتمع بصورة شرعية. وأن تكون متحضرًا معناه أن تعرف واجباتك وحقوقك، وأن تتعلم الصنائع اليدوية والفكرية. وهكذا، فيجب أن لا يغيب عن المستعمرة الفرنسية التي تحكم البلد منذ قرن كامل أن تدرك بأن الحضارة هي تحقيق هذا الكل، ثم تأتي بعد ذلك الأعراف والشرائع للتكيف معها تلقائيًا مع مرور الوقت». Abbas, *De la colonie vers la province*, pp. 149-150.

(21) Abbas, *De la colonie vers la province*, pp. 113-114.

لأن الجزائر أرض الإسلام التي يحدها الإيمان الإسلامي من الشرق والغرب. وهي مستحيلة لأن نظام العبودية الذي فُرض على الشعوب الحرة سوف ينهار، عاجلًا أم آجلًا، في لحظات الفوضى والاضطرابات»[22]. أما اليقين السياسي، فعبّر عنه فرحات عباس بالثورة الاجتماعية التي تمور في وجدان المجتمع الجزائري، والتي سوف ترتب، لا محالة، آثارها في الأمد الطويل. فالثورة تجري ببطء بسبب الاستعمار في الجزائر. والحوادث التي كانت تشهدها ألمانيا وإنكلترا وفرنسا كانت تتم بسرعة وتعاصر بشكل فوري الوعي بمتطلبات التطور والتحرر الاجتماعي والسياسي. لكن في الجزائر أيضًا، واصل تيار التاريخ مساره إلى نهايته: الاستقلال أو الانهيار. ومن هذه الناحية لم يتنبأ فرحات عباس بقدر ما أنه جايل وجدان الشعب في صلته بالوجود الفرنسي وما يجري في العالم، وهو ما مكّنه من امتلاك حدس تاريخي ورؤية صادقة.

ثالثًا: فرحات عباس.. الجزائر ومصيرها

«الجزائر ومصيرها»[23] وثيقة سياسية، صاغها فرحات عباس في عام 1938 أرضية وإطارًا مرجعيًا للحزب السياسي الجديد المسمّى «الوحدة الشعبية الجزائرية»[24]. ولطالما تطلع فرحات عباس إلى تأسيس حزب

---

(22) Ibid., p. 147.

(23) Ferhat Abbas: «L'Algérie et son destin,» dans: *Pourquoi nous créons l'union populaire algérienne* (Alger: éd. Fréminville, 1938).

(24) لم يحظَ حزب «الوحدة الشعبية الجزائرية» بالأهمية التي تقتضيها دراسة تاريخ الحركة الوطنية في الجزائر، على الرغم من القيمة التاريخية للسياق الذي ظهر فيه، أي ثلاثينيات القرن العشرين التي تُعَدّ المرحلة التي تأسست فيها فعلًا القوى السياسية المسلمة؛ فالحزب الذي سعى إلى تأسيسه فرحات عباس تواصل، ولو بطريقة مختلفة، مع تنظيم فدرالية المنتخبين المسلمين. بشأن حزب «الوحدة الشعبية الجزائرية»، انظر: الدراسة المهمة للباحث كلود كولو، Claude Collot, «L'Union populaire algérienne (1937-1939),» *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, no. 9 (Décembre 1972), pp. 967-1004.

أما بشأن الغرض والدافع إلى تأسيس هذا الحزب، انظر: مقالات فرحات عباس في: *L'Entente*, 16 et 23 Décembre 1937.

سياســي[25] تكون نواته الصلبة من أعضــاء فدرالية المنتخبين المســلمين في المقاطعات الجزائرية الثلاث، ويتســع ليضم جميع المؤمنين بالوجود الفرنسي الجزائري في المســتعمرة الجزائرية فــي إطار الاتحاد الفرنســي[26]. فقد أراد فرحات عباس أن يكون حزب «الوحدة الشــعبية الجزائرية»[27] تنظيمًا سياسيًا

---

(25) أعرب فرحات عباس مرارًا عن رأيه بتأسيس حزب سياسي، بعد إعادة هيكلة تنظيم فدرالية المنتخبين المسلمين. كان ذلك في كانون الثاني/ يناير 1934، انظر: *La Voix indigène*, 25 Janvier 1934.

وقد وقّع المقال باسمه المستعار «الشــاب الجزائري». انظر أيضًا اقتراح آخر لفرحات عباس عن ضرورة وجود حزب سياســي خاص بالفدراليــة، Ferhat Abbas, «Nous devons avoir notre propre parti politique,» *L'Entente*, 12 Aout 1937.

(26) ظهرت هذه التنظيمات الثلاثة في زمن واحد تقريبًا، في ســياق الاحتفالات المئوية الكبرى في عام 1930؛ ففدرالية مدينة الجزائر أُسّســت في 11 أيلول/ سبتمبر 1927، وفدرالية وهران في 11 أيار/ مايو 1930، وفدرالية قســنطينة فــي 9 حزيران/ يونيو 1930. والغالب أنها أُسســت على منوال فدرالية شــيوخ البلديات التي تضم الفرنســيين فحســب. وقد حاولت النخبة الجزائرية من المتعلمين التعليم الفرنســي أن يكون تنظيمها هيئة للدفاع عن مصالحها المهنية ولترقية الإنسان الجزائري المسلم. فأعضاء فدرالية المنتخبين المســلمين هم اســتمرار أمين للشــبان الجزائريين الذين كانوا يرون أنفسهم وجهــاء الحواضر والمدن الجزائريــة. ومن هذه الناحية، كان هــذا التنظيم يمثّل إلى حــد بعيد التنظيم القانوني الذي يعادي الإدارة الاستعمارية ويختلف معها، لأنه يدرك خطابها من الداخل ويعمل على نقده ومحاولة تخطّيه من خلال تقديم المطالب الأكثر عدلًا وإنصافًا للسكان في الجزائر. ومن جملة المظاهر السياســية التي تؤكد ثقلهم السياســي تعاونهم مع الأممية الاشــتراكية في الفرع الفرنســي، وهي التي أوصلت الكثير منهم إلى تولي شــؤون البلديات المهمة في قسنطينة وسطيف، حيث كان ينشط فيها كبار المنتخبين مثل فرحات عباس ومحمــد الصالح بن جلول (انظر تنويهًا بالرجل في: *La Voix indigène*, 30 Mars 1933.). كما أن المنتخبين عمدوا في تموز/ يوليو 1937 إلى تقديم استقالاتهم الجماعية، وكانوا نحو 3600 فدرالي، احتجاجًا على عدم تطبيق ما ورد في ميثاق الشــعب الجزائري ومشــروع فيوليت. أما وزنهم التعبوي، فقد اســتعرضوه في نيســان/ أبريل عام 1935، ضد غزو القوات الإيطالية لألبانيا، البلد المســلم؛ إذ بلغ عدد المحتجين ما بين 15.0000 و200.000 متظاهر. وتثبت فدرالية المنتخبين المسلمين، عند التحليل العلمي، أنها تتواصل مع حركة الشــبان الجزائريين وتيارهم، وخصوصًا الأمير خالد الذي استلهمت منه التنظيمات اللاحقة برامجها السياســية والاقتصادية والاجتماعية. بشأن علاقة الفدرالية ببرامج الأمير خالد وفكره، انظر: Octave Depont, *L'Algérie du centenaire. L'Oeuvre française de libération, de conquête morale et d'évolution sociale des indigènes. Les Berbères en France. La représentation parlementaire des indigènes*, Préface de M. Pierre Godin, ancien président du conseil municipal (Bordeaux: impr. Y. Cadoret; Paris: librairie du «Recueil Sirey», 1928), pp. 183-184.

انظر أيضًا: *L'Afrique Française* (1927), pp. 463-464.

أما تاريخ الفدرالية وبنيتها وإنجازاتها، فيمكن العودة بشــأنها إلى كتاب/ رسالة دكتوراه مصطفى حداد: Mostapha Haddad, *L'Émergence de l'Algérie moderne* (Alger: OPU, 2000).

(27) انظــر أرضية الحزب الجديد في مقالــة لفرحات عبــاس، Notre Parti «l'Union Populaire algérienne»,» *L'Entente*, 28 Juillet 1938.

واضح الملامح والأغراض، يسعى إلى تمثيل المسلمين في الهيئات والمجالس المنتخبة، بعد ارتياد المجال العام والاستفادة من امتيازاته السياسية والعامة، وخصوصًا أن الأعضاء يمتلكون إلى حد كبير ثقافة الدولة والوعي بقيمة المؤسسات إلى درجة ترشحهم للخوض في السياسة ومتطلباتها. وخلاصة ما تبتدئ به الوثيقة وتنتهي إليه أيضًا هي أن مصير الجزائر ما زال معلقًا على فرنسا: الدولة والقانون، في إطار اتحادي، باعتبارها الضامن لقدرة الدولة الجزائرية على الاستمرار والتواصل، واحترام إرادة الشعب في اختيار من يمثّلونه. كما أن فلسفة الحزب الجديد هي شعار الثورة الفرنسية ذاته الذي يشدد على حقوق الإنسان والمواطن. أما الشعار الذي اتخذه الحزب وتَصَدَّر الوثيقة فهو: «من الشعب وإلى الشعب».

يعود فرحات عباس في هذه الوثيقة إلى تمثّل فلسفة الثورة الفرنسية[28] ليكتب عن الوضع الجزائري، ويضع بالتالي الفرق بين البلدين بسبب الظاهرة الاستعمارية والنظام الإمبريالي الذي لازم الوجود الفرنسي في الجزائر أكثر من قرن. فقد قامت الثورة الفرنسية سنة 1789، كما رأى فرحات عباس، على فكر إنساني عالمي قابل للتطبيق في مناطق أخرى من العالم، وخاصة في الجزائر التي كانت تخضع لنظام الحكم الفرنسي. ويستشهد في هذا الصدد بمقولة المناضل والنقابي الفرنسي الكبير جان جوريس: «لا يمكن لزهور الحضارة الفرنسية أن تنفتح في وهاد من البؤس والعبودية». وسنحت فرصة تاريخية لتنهض الجزائر شعبًا ومجتمعًا ودولة حديثة، غير أن الإمبريالية حالت دون ذلك، إذ عمدت إلى تكريس تصنيف عنصري للبشرية، وجعلت الإنسان الأوروبي أفضل الخلق، يليه الباقون في أدنى سلّم البشرية، وامْتَحت لهذا الغرض العنصري مفهوم الإنسان الأوروبي (Homo Europeanus)، تمييزًا له من

(28) جاء في المادة الأولى من النظام الأساس لحزب الوحدة الشعبية الجزائرية: «يقوم الحزب على المبدأين التاليين: (1) كل الناس يولدون ويستمرون أحرارًا ومتساوين في الحقوق. (2) كل شعب حر في تقرير مصيره». وجاء في المادة الثالثة التي تؤكد تمثّل فلسفة الثورة الفرنسية: «إن عنوان الحزب هو الوحدة الشعبية الجزائرية من أجل المطالبة بحقوق الإنسان والمواطن»، ص 33.

الأجناس الأخرى. وسرعان ما انقلب السحر على الساحر، وخاضت فرنسا نفسها حروبًا أوروبية طاحنة طوال النصف الأول من القرن العشرين، عندما واجهت دولة أوروبية أخرى هي ألمانيا التي تمادت أكثر في الإشادة بنقاوة الدم الآري ضد بقية الشعوب الأوروبية.

تخفي الإمبريالية، بطبيعتها، الحقائق لتمرّر مصالحها المالية والتجارية. ولعل أكثر ما تقوم به في هذا المجال هو تصديها لمزايا الحداثة وإيجابياتها في المجتمعات المتخلفة، ومحاصرة سكانها بأوصاف مثل الأهالي، السكان الأصليين، البدائيين... إلخ، وهذا ما كان يدركه جيدًا مؤسسو حزب «الوحدة الشعبية الجزائرية»؛ فقد كانوا مثقفين ومناضلين وموظفين في الإدارة الجزائرية، ويقفون على أرضية فكرية وسياسية صلبة تمدهم بالمعاني السليمة للأشياء والكلمات. تحلّوا بالوعي في أعقاب إخفاق المؤتمر الإسلامي في عام 1936، وتلكؤ السلطة الفرنسية الجديدة عن التجاوب مع مطالب الحركة الوطنية بضرورة تأسيس تنظيم سياسي يجابه الحزب الاستعماري المتمركز في السلطة، والمتحكّم في اقتصادها.

كانت الأوضاع الاجتماعية تخلقها مؤسسات الدولة، فهي التي تساعد في ترقيتها أو تحول دون ذلك. وكان فرحات عباس يرى أن الشعوب تزدهر أو تتراجع وفق المؤسسات التي تدير شؤونها؛ فالمؤسسات فكرة حديثة تمثّل قوام الدولة في التعبير عن مصالح الشعب وتلبيتها أيضًا. أما فكرة المؤسسة التي آمن بها فرحات عباس، فربطها بإرادة الشعب التي تخلق المواطن الملازم للدولة الحديثة. وفي هذا الصدد قال: «لا تنتهي مهمة حزبنا حتى يعبّر القانون عن الإرادة العامة، عن جميع الجزائريين الذين ساهموا في صنعه (القانون)، وعندما يخضع جميع الجزائريين للواجبات نفسها من دون تمييز، سوى اعتبارات المزايا والمواهب»[29]. وفي الوثيقة نفسها يؤكد فرحات عباس تصوره للنظام السياسي الملائم

(29) النظام الأساس لحزب الوحدة الشعبية الجزائرية، ص 25-26.

للجزائريين باعتبارهم مسلمين؛ فالإيمان خاصية عالمية لجميع الحضارات والمجتمعات، ويجب ألا يطمس الدين، لا من القانون ولا من سياسات النخب الحاكمة، مثل ما أفرزته التجارب الأخيرة في المشرق العربي والإسلامي، في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. فقد كان أبرز ما ترتب على هذه الحرب التباعد الفظيع بين المؤسسات الحديثة في جميع تعبيراتها القانونية والسياسية والاقتصادية، وبين أنظمة الحكم الديني الثيوقراطي، وهو ما اعتبره فرحات عباس درسًا لنوعية الحكم الذي يجب أن يحكم الشعوب العربية والإسلامية، وخصوصًا بعد أن انهارت الإمبراطورية العثمانية وحل محلها النظام الجمهوري اللائكي. وكان الدرس الذي استخلصه «الشاب الجزائري» الاحتراز من الأنظمة القائمة على الدين، أو الأشخاص والعائلات التي تتنافى في الأصل والفصل مع فلسفة الدولة المدنية الحديثة ومبادئها. بناء على ذلك، فإن «الجزائريين المسلمين الذين يمتلكون زمام أنفسهم يرفضون بكل ما أوتوا من قوة الغزو الاستعماري العنيف، لكنهم يقبلون طواعية أن يعيشوا أحرارًا في نطاق الاتحاد الفرنسي، بحيث يكونان ساعدين متآزرين في روح من الأخوة فوق بحيرة المتوسط. فما أروع هذا الرمز العامر بالأمل والمستقبل الغني»[30].

هكذا، يتحدد مصير الجزائر بالعلاقة مع فرنسا[31] وليس ضدها في المطلق، لأن الوضع الأهلي كان لا يزال من دون استحقاق المواطَنة الكاملة الفورية، ومن دون إمكانية التسيير الحصري للشأن العام في الجزائر. فالوحدة الشعبية الجزائرية كانت وحدة فرنسية جزائرية من أجل مستعمرة الجزائر في إطار الاتحاد الفرنسي الذي لا يلغي الفروق والخصائص، بقدر ما يحترمها

(30) النظام الأساس لحزب الوحدة الشعبية الجزائرية، ص 27.

(31) هذا ما أوضحه فرحات عباس في القسم الثالث من نصوص برنامج الوحدة الشعبية الجزائرية: «ربط الجزائر بفرنسا مع الاحتفاظ بحاكم المقاطعة المسؤول، أي الحاكم العام وإلغاء الحكومة العامة. القيام بإصلاح جذري حيث تلغى المندوبيات المالية والمجلس الأعلى»، ص 31. وفي المادة الثانية من النظام الأساسي للحزب، ورد ما يلي «يتابع الحزب تطور وتحرر الجزائر كمقاطعة فرنسية»، ص 32.

ويعمل على بلورتها، خلافًا للأنظمة الطاغية القائمة على الفرد المستبد، والتي تحاول تذويب الفروق وتختزل المجموعات في الحاكم[32].

رابعًا: قراءة سياسية في «وصيتي السياسية»[33]

صدع فرحات عباس في بداية وصيته السياسية بالحقيقة الأساسية في الجزائر وهـــي أن تحرير الفلاح مفتاح نجاح أي سياســـة حكوميـــة وإخفاقها. ولم تكن هذه المســـألة جديدة، لكنها يجب أن تؤخذ جديًا في برامج الحكومة العامة[34].

---

(32) كان فرحات عباس يعي تمامًا بأن سياسة الانصهار أو الاندماج لا تخدم الشعب الجزائري مطلقًا، ولا الدولة الفرنســـية، وأن الاســـتعمار، منذ أن وطئت أقدامه الوطـــن الجزائري وهو يعمل على التمييز والتفرقة العنصرية والاجتماعية والسياســـية كأفضل سبيل للحكم والسيادة. وأن التاريخ هو الذي أبطل سياســـة الاندماج. ويوضح وجهة نظره في هذا الموضوع: «إن سياسة ربط الجزائر بفرنسا لا تعني بالضرورة سياســـة الاندماج المتطرفة. فالأمر لا يتعلق بصنع أنصاف الفرنســـيين، في بلد عربي وبربري. ويُعَدّ هذا ضربًا من الوهم واللامعقول. فالجزائر كمقاطعة فرنســـية، تحافـــظ على كيانها الخاص، لغتها وتقاليدها الحميدة، ولا تبخل في تقديم معوناتها وخبراتها إلى الأمة المشتركة»، ص 27.

(33) بشأن أوضاع العثور على هذه الوثيقة المهمة التي كتبها فرحات عباس وهو في السجن، في أعقاب الاعتقالات التي طاولت المناضلين الجزائريين بعد حوادث أيار/ مايو 1945. انظر: شارل روبير وآخرون: Charles Robert Ageron, «Un Manuscrit inédit de Ferhat Abbas. Mon Testament politique,» *La Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 81, no. 303 (1994).

كما نشـــر الجنرال ماســـو فقرات من الوصية في كتابـــه *la vraie bataille d'Alger* (معركة الجزائر الحقيقية): Jacques Massu, *La vraie bataille d'Alger* (Paris: Plon, 1972).

بينما نعتمـــد في هذا البحث علـــى المقالة التي أعاد نشـــرها روبير آجرون فـــي كتابه *Genèse de l'Algérie Algérienne* (نشأة الجزائر الجزائرية)، بعنوان «un manuscrit inédit de Ferhat Abbas» (مخطوط غير منشـــور لفرحـــات عبـــاس): Charles-Robert Ageron: «Un Manuscrit inédit de Ferhat Abbas: Mon testament politique,» dans: *Genèse de l'Algérie Algérienne*, Bibliothèque d'histoire du Maghreb ([Saint-Denis]: Éd. Bouchene, 2005), pp. 448-466.

(34) أولى فرحات عباس اعتبارًا كبيرًا للمســـألة الفلاحية منذ أن صار فاعلًا سياســـيًا في الحياة الجزائرية، وســـبق أن تقدم بمجموعة مطالب فـــي موضوع الزراعة والفلاحة، وخصوصًا عندما أســـس حزبه عام 1938 «الوحدة الشـــعبية الجزائرية». وكان يقيس الأمر على التطور السريع الذي رافق وجود المعمرين الفرنســـيين في الجزائر الذين استفادوا من قوانين الدولة الحديثة وإجراءاتها وسياساتها، والتي تيسر خدمة الأرض والاستثمار فيها إلى حد تغيير الإنسان والمجتمع. جاء في القسم الأول من البرنامج الاقتصادي لـــ «الوحدة الشـــعبية الجزائرية»: الفلاحة، إعادة تشكيل الملْكيات الصغيرة من خلال إنشاء الفلاحة الفردية أو الجماعية، غير القابلة للتصرف، وتمديد ســـريان قانـــون 12 تموز/ يوليو 1909 في الجزائر من أجل تكوين المال العائلي. ولهذا الغرض، فإنه يجب الإســـراع في منح السكنات للفلاحين، =

فالمســألة الفلاحية، كما أعاد فرحات عباس طرحها، تختزل الإنســان والأرض ومصيرهما في الجزائر: «تُرَد جميع المشــكلات في الجزائــر إلى التحرير: أي تحرير خمسة أو ستة ملايين فلاح ومزارع من الخمّاسة[35]، هذه العبودية المقيتة التي تعود إلى العصر الروماني. فهذه الجماهير البشرية لم يسبق أن تعلمت القراءة أو الكتابة، وما زالت إلى اليوم أمية، تجهل اللغتين العربية والفرنسية».

انتقل صاحب الوصية، بعد ذلك، إلــى الوقوف على مفارقات الوضع في الجزائر وتناقضاته، بعد طول تطبيق إصلاحات لم تســتوعب الفلاح الجزائري ضمن المنظومة الاقتصادية والإنتاجية للبلد. فالتشــخيص الذي قدمه فرحات عباس خطِر بمعانٍ عدة، وخصوصًا عندما يوضع في سياق التقدم الذي حصلت عليه الإنســانية في العالم، في حين ظلّ الفلاح الجزائري الذي يعيش في كنف الدولة الفرنســية فقيرًا ومتخلفًا. فأصل المفارقة كان وجود عصرين في لحظة زمنية واحدة؛ ففي الوقت الذي نشــاهد فيه الطائرة، والســيّارة والجرّار الآلي، فضلًا عــن الطرقات التي تختزل المســافات بين المناطق، ووســائل الاتصال

= وخصوصًا قدماء المحاربين منهم، وذوي الأراضي الشاســعة، فضلًا عن العمل على توفير الاســتقرار للفلاح في أرضه، والوقف الفوري لجيوش البروليتارية الزراعية التي ســوف تتسبب - إذا اضمحلت - في حدوث مشكلات الأمن والبطالة. ونزع الملْكيات عن الشركات الزراعية الكبرى (الشركة الجزائرية، شركة جنيف، الشركة العامة الجزائرية، شركة الهبرة والمقطع)؛ فرنسة جميع الملْكيات في الجزائر بمنح ســندات التمليك للأراضي المملوكة، ومعاينة وإحصاء أراضي العرش، إضافة إلــى إعادة التحقيق في تصرفات بيع الأراضي العرض المتنازع عليها؛ وقف سياسة الاستيلاء على الملْكيات لمصلحة المعمرين الفرنســيين؛ إنشــاء المصرف الزراعي، كأفضل حل في مكافحــة الربا الذي دمر أصحــاب الملْكيات الصغيرة؛ تحويل الشــركات الأهلية للادّخار والاحتياط إلى شــركات مصرفيــة؛ التأمين الإجباري ضد الكوارث الزراعية؛ تعديل قانــون ديوان القمح، بحيث يؤخذ بعين الاعتبار النظام الاقتصادي للإنســان الأهلي؛ أجر قاعدي حيوي يحدد بمرســوم؛ إنشاء تعاونيات فلاحية ومراكز تأهيل الفلاح؛ إلغاء التشريع المتعلق بالغابات، ووقف العمل بنظام المسؤولية الجماعية والأشغال في الغابات. إعادة تشكيل وتنظيم ســكان الجبال مع الأراضي الغابية من خلال منح المعنيــين الفوائد الحقيقية التــي تترتب على حماية الأشــجار؛ وقف العمل بنظام بيع الديون الزراعية المؤجلة». Abbas, *Pourquoi nous créons l'Union*, pp. 28-29.

(35) نظام أشبه بنظام الســخرة، كان يقوم على استغلال المعمّرين الفرنســين المزارعين والفلاحين الجزائريين (والتونســيين)، بتمتيعهم بخُمس إنتــاج أراضيهم في مقابل القروض والأمــوال التي كانوا يقدمونها إليهم. (المحرر)

السلكي واللاسلكي، وهو ما ينم عن دخول الإنسان المعاصر عصرًا جديدًا، نجد ملايين الفلاحين يتضوّرون جوعًا، تحت وطأة الفقر والاستغلال البشع، كما نجدهم تائهين في المدن والأرياف، أو بحسب وصف صاحب الوصية: «في الساحات العامة، وفي الحدائق، وفي محطات سكك الحديد والحافلات وفي مقار الإدارة، نرى الفلاح الجزائري بائسًا، يتحرك على حياء وخجل، وضيعًا، حقيرًا، أشبه ببقعة سوداء في وسط الحضارة الزاهية»[36].

وما لبث فرحات عباس أن تساءل عن «الفلاح الجزائري»: هل به نقيصة مطلقة، ويأبى بطبعه التقدم والمدنية، وبالتالي لا يُقبل على معاشرة الآخرين ومجاورتهم ضمن الوجود المشترك؟ من هذه الناحية، أولى فرحات عباس المسألة قدرًا كبيرًا من الأهمية، لأنها تتعلق بملايين السكان الجزائريين، وبالتالي بمصير الجزائر؛ فالمسألة الفلاحية كانت اكتشافًا جديدًا لموضوع قديم، فاستفاق وعي بعض أقطاب النخبة الجزائرية ليكتشف وجود كتلة بشرية تنفر من التقدم والتطور، وكأنها ترفض مجاراة العصر، بل بقيت مهمَلة ومبعَدة على هامش مؤسسات الدولة، وكأن الأمر طبيعي جدًا. فالوعي الجديد كشف عن، أو اكتشف، المفارقة التي آلت إليها حياة الفلاحين في الجزائر: فكيف كان من الممكن أن نواصل التقدم والرقي المدني، في الوقت الذي كان الفلاح الجزائري يعيش في عصر بدائي مع الأرض. وقد أوضح فرحات عباس هذا التناقض على النحو التالي: «إن مستقبل الجزائر يعتمد على مصير هذا الإنسان (الفلاح) في سعادته، كما في تعاسته. ليس هناك مشكلة النخبة، لأنها يمكن أن تُحلّ بسهولة! لكن توجد مشكلة جمهور بقي أميًا، بائسًا، ولا يعرف كيف يحل مشكلته إلا في ثورات حاقدة على الوضع والعنف»[37].

إن قيمة المسألة الفلاحية[38] وأهميتها في المستعمرة الجزائرية تبدو في

---

(36) Ageron, «Un Manuscrit inédit de Ferhat Abbas: Mon testament politique,» p. 454.

(37) Ibid.

(38) خصّص فرحات عباس جميع صفحات وصيته السياسية للمسألة الفلاحية، أو حالة الفلاحين الجزائرية في مشاريع السياسة الإصلاحية الفرنسية، واختزلها في المعادلة التالية: إما نجاح =

هذا التباعد المطلق بين الحوادث الكبرى التي وقعت في العالم، وخصوصًا الحربين العالميتين الأولى والثانية، ولا تكف عن تحرير الناس والمجتمعات والأمم، بينما بقيت الحال على ما هي عليه في الجزائر، حيث راوح الفلاح مكانه بمنأى عن تداعيات الأفكار والتقنيات الجديدة. كان حلم فرحات عباس أن يرى الفلاح الجزائري على صلة ودراية بالأرض، تصله الأخبار عن علم الفلاحة والتنمية، وينخرط في التنظيمات والهيئات النقابية التي تسعفه في تحقيق مطالبه وتحسين أدوات الزراعة وتربية الماشية والإنتاج؛ فعصب الحياة الاقتصادية، وبالتالي مستقبل الجزائر، كان في الفلاحة والفلاح. وفي هذا الصدد يقول فرحات عباس في وصيته: «منذ البداية، ومنذ خطواتي الأولى في السياسة، كانت مسألة تحرير عالم الفلاحة وانعتاقه قد فرضت نفسها عليّ. فقد كان طموحي دائمًا، وقبل أن أموت، أن أرى الفلاح، بعد الكد والجد، يذهب لينام في سرير لائق بغطاء نظيف، بعد أن يكون قد تناول وجبة طعامه وقرأ جريدته»[39].

خامسًا: رأي علماني في الدين والدولة

كان أساس النظام الذي دعا إليه فرحات عباس يقوم على مبدأ فصل الدين عن الدولة، بالمعنى الذي يشير إلى وجود مجالين قائمين بذاتيهما، ولا يفتئت مجال على آخر، ويحتفظ كل منهما بمبرر وجوده في حياة المجتمع، الأمة والشعب. وقد سبقت الإشارة إلى أن فرحات عباس أولى أهمية كبرى للدين الإسلامي في حياة الجزائر والجزائريين، ورأى أنه خميرة السكان ولُحمتهم في

= السياسة الفلاحية أو الدمار النهائي لفرنسا في الجزائر. فالوصية السياسية، كما استشف، تنطوي على روح تشاؤمية، وتبدو كأنها تغريدة البجعة الأخيرة. وهي بهذا المعنى، ترغب في أن تشير إلى أنها آخر الفرص المتاحة، وأن صاحبها لا يقوى على مغامرات أخرى لم يهيأ لها، وأنه سوف يترك المجال لمن هم أقدر منه على التواصل مع أساليب أخرى غير النزعة الإصلاحية كما مثّلها من خلال حزبه «الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري». وهذا ما قاله فرحات عباس في مستهل وصيته: «لقد تعبت من السياسة، فمنذ خمس وعشرين سنة وأنا أكافح من كل قلبي ضد القوى التي تستغلنا. وقد غلب قلبي العياءُ. يجب التوقف لإفساح المجال لرجال جدد، للأجيال الصاعدة». انظر: المصدر نفسه، ص 453.

(39) Ageron, «Un Manuscrit inédit de Ferhat Abbas : Mon testament politique,» p. 455.

حال قيامهم باستعادة مبادرة الفعل السياسي وإدارة الشأن العام، وفي الوقت ذاته، لم يغِب عنه ضرورة فصل الدين عن الدولة كأساس للنظام الجمهوري. بناءً عليه، فإن العلمانية، كما تصورها وعبّر عنها واستخلصها من تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر، ومن بعض تجارب العالم الأخرى، خصوصًا التجربة التركية في عام 1924 [40]، ليست ضد الدين كما هو متداول لدى الرأي العام، بل إنها تحرص على وجود الدين كملازم لوجود النظام السياسي ذاته لأنه يعبّر بدوره عن خصائص الأمة. الجمهورية ليست إطارًا خاويًا، بل نظام قادر على تسيير خصائص الأمة ومجالاتها ومؤسساتها. وهذا الرأي الذي انتهى إليه فرحات عباس هو ما فات السلطة الفرنسية استدراكه لحل إشكالية النظام السياسي اللائق بالجزائريين المسلمين، بدلًا من توظيف مبدأ الفصل بغير معناه في الجزائر، حين عمدت إلى مصادرة مقدّرات الأمة من دين ولغة وتاريخ.

تماشيًا مع الفكر العلماني، رأى فرحات عباس أن المدنية الحديثة وفّرت جملة من الإمكانات من أجل التواصل الإنساني، وخصوصًا وجود الوحدات الإقليمية التي يعيش فيها الناس بدياناتهم ولغاتهم وقومياتهم المختلفة. والأقاليم السياسية الجديدة، في تعبيراتها الحديثة، وخصوصًا كما يحددها القانون الدولي وكما توحي به الشرعية الدولية، تستوعب داخلها أفرادًا سياسيين بالضرورة، أي مواطنين، يمارسون حقوقهم السياسية والاجتماعية بحرّية، بعيدًا عن الاعتبارات الدينية والقبلية والعشائرية أو الجهوية المنافية لروح العصر

(40) أشاد جميع الزعماء الجزائريين بالتجربة التركية في القضاء على الخلافة العثمانية - تأسيس مصطفى أتاتورك نظام الدولة الجمهوري، انظر على سبيل المثال، مقالة العمراني في جريدة *L'Entente*, 1 Decembre 1938.، حيث ينوّه بفلسفة أتاتورك السياسية، ويُعِدّ النظام الجديد الذي أقامه نموذج ما ينبغي أن يصل إليه العالم العربي والإسلامي. فالتجربة التركية جماع واضح لقوانين الدولة الأوروبية الحديثة وحال الإسلام في تركيا، فضلًا عن مكانة أتاتورك على الصعيد الدولي: معاهدة سيفر (آب/ أغسطس 1920)، ومعاهدة لوزان (آب/ أغسطس 1923). انظر أيضًا مقالة فرحات عباس، والتمهيد الذي أفرده لخطاب الرئيس التركي الجديد عصمت إينونو، حيث أشاد فيه بخصال الراحل مصطفى كمال، مشيّد المدنية الجديدة في العالم الإسلامي، في: *L'Entente*, 15 Décembre 1938.

ونظمه الحديثة[41]. وهكذا، فإن المبدأ الذي يجب أن يترسّخ كقاعدة سلوك هو أن الإيمان مسألة شخصية، وأن الجمهورية والدفاع عنها بآليات الديمقراطية هما للجميع. ووفق هذا المعنى الذي أخذ به فرحات عباس، فإن للدين قيمة بذاته، لا يمكن أن يطمسها البشر ولا الحكومات، ويساعد الدولة على وجودها تمامًا كالعلم والنظام السياسي والجمال والتمدن، بما يهيئ الإنسان ليكون مواطنًا تخاطبه قوانين الدولة بصفة صاحب حقوق ومكلّف بواجبات. فالدولة، كما رآها فرحات عباس، هي هذا كله الذي يجب أن يتوافر للإنسان بالقدر الذي يسمح له بمواكبة استحقاقات العصر الحديث من علم وتربية ومدنية[42].

بشيء من الوضوح والتفصيل، عاد فرحات عباس في وصيته السياسية التي كتبها بعد حوادث أيار/ مايو 1945، إلى إشكالية الدين والدولة والنظام الجمهوري، وكيف كان يجري التعامل معها في سياق مجتمع يتطّلع إلى دولة مدنية حديثة. فالدين عند فرحات عباس لا يوحي بأي صيغة من صيغ أنظمة الحكم السياسية، فزمن الخلافة الإسلامية ولّى دونما عودة، والأنظمة الحديثة قائمة على احترام الدين الذي يعبّر عن مقومات الأمة، ولا يتعدى ذلك إلى حد فرض النظام السياسي والاجتماعي، لأن الاعتبارات الدينية والقبلية والعشائرية والإقطاعية هي عبودية، وليست من هذا العصر واعتبارات عفّى عليها الزمن. وجاء في الوصية: «إن الدين مسألة تتعلق بالضمير وحرية الإرادة والاختيار. ويجب ألا يُضطهد الدين، ويدرس بحرّية. وهنا تتوقف صلاحيات الدين وامتيازاته، فلا يدخل في أي منازعات اجتماعية، ولا في تشكيل الحكومات، وإن قضايا الدولة من مهمات الدولة فحسب»[43].

---

(41) في هذا السياق، سياق ما بعد الحرب العالمية الثانية، قال عباس فرحات في تصريح علني أمام الجمعية التأسيسية، في 23 آب/ أغسطس 1946: «إن الوطن الجزائري الذي لم أكتشفه عام 1936 لدى الجماهير الجزائرية وجدته اليوم»، انظر: Charles-Robert Ageron, «Ferhat Abbas et l'évolution politique de l'Algérie musulmane pendant la Seconde Guerre mondiale,» dans: *Genèse de l'Algérie algérienne*, p. 259.

(42) Ageron, «Ferhat Abbas et l'évolution politique,» p. 464.

(43) Ibid., p. 461.

من الواضح تمامًا أن فكر فرحات عباس يفصل بينهما، ولا يتنكر لأي منهما، كما أنه لا يحمّل الدين مهمة البحث عن النظام السياسي، بقدر ما كان يدعو إلى النأي بالدين عن دواليب السلطة السياسية، وإلى عدم إقحامه في معارك ونزاعات مرهقة قد تنال من صدقيته واعتباراته السامية، وحميميته الشخصية. فالدين كمحدد لسلطة الدولة، ما عاد قائمًا، بل تجاوزه الزمن والتاريخ، وحلّ محلّه النظام السياسي، القائم على إرادة الشعب والديمقراطية، وما عاد مصدَر السلطة السلالةُ ولا العائلة، بل المؤسسات التي ينشئها الشعب من خلال دولته الحديثة. وهكذا، فإن الدين، كما يتصوّره فرحات عباس، أكثر مجاراة لمعنى الكنيسة أو المؤسسة الدينية ذات النظام التراتبي التي يجب أن تُفصل عن الدولة[44]. أما الدولة، كما يرى فرحات عباس دائمًا، فقيمتها من قيمة ما يحظى به العلم والمعرفة التي تؤسس الحضارات والمدنيات. الحضارات السابقة، ومنها الحضارة العربية الإسلامية، بُنيت على فضائل العلم والأخلاق وعادة العيش مع الآخرين. ولم يكن الدين العامل الوحيد لنشأة الحضارة والثقافة، بل العلم، والصناعة والفن والأدب... إلخ، التي يجب ألا يستهان بها في إرساء دعائم مؤسسات الدولة في العصر الراهن. وعليه، فعلى الإنسان أن يرتقي سلم المدنية والوعي السياسي والقدرة على معاشرة الآخرين، ممّن هم ليسوا على ملّته ودينه أو جنسه، حتى يستأهل صفة المواطَنة التي تختزل الجميع في بوتقة واحدة هي الدولة/ الأمة[45].

---

(44) في كثير من المطالب والبرامج الإصلاحية التي تقدمت بها الحركة الوطنية وفدرالية المنتخبين المسلمين والشيوعيون، يأتي مطلب الفصل على هذا النحو: فصل الكنيسة عن الدولة كما نص عليه قانون 1905 الفرنسي، من دون أن يمتد الأمر إلى بحث المسألة الدينية بما هي حالة إسلامية وليست مسيحية كما ينص عليه قانون الفصل، لأن أدبيات ولوائح الإدارة الفرنسية تقيم هذا الفرق، لكن، من دون أن تستطيع حل المسألة بل سيّرتها كأزمة، ولم تستطع أن تعالجها كمسألة سياسية وقانونية تتعلق بالدولة ومؤسساتها. ومثال ذلك المقال الذي كتبه فرحات عباس ينعى فيه الزعيم التركي مصطفى كمال أتاتورك، تحت عنوان وفاة أكبر زعيم مسلم في الأزمنة المعاصرة: «الدولة اللائكية، وفصل الحاسم للكنيسة عن الدولة، وتحرير المرأة: تلك كانت أعظم المبادئ التي قدمها الزعيم الراحل. والمسلمون مدعوون إلى تطبيقها إذا هم فعلًا أرادوا تفادي الانهيار المتلاحق». L'Entente, 17 Novembre 1938.

(45) ظهور الدولة بوجود الإنسان المواطن، موقف فكري وسياسي ثابت عند فرحات عباس. =

كان ربط نظام الحكم/ الدولة الجزائرية بالعلم والتربية والمدنية توجّهًا عامًا لدى الشبان الجزائريين منذ مطلع القرن العشرين. ولعل هذا التلازم عندهم هو ما جعل مطالبهم وسلوكهم السياسي لا يتسمان بالحدة والشدة اللتين عادة ما تختزلان كل شيء في السياسة بمدلولها السياسوي والشعبوي؛ فالتلازم بين نظام الحكم وثقافة الدولة وأخلاقياتها سمة عُرفت بها فدرالية المنتخبين المسلمين التي كان أعضاؤها يمثّلون الأهالي في مجالس منتخبة، وتبعدهم عن كل توجّه راديكالي أو نزعة وطنية مغالية؛ فقد كان خطابهم السياسي محافظًا بالمعنى الذي يشير إلى أن الدولة هي جملة مؤسسات، بما في ذلك مؤسسة المواطن الذي يظهر إمكانية العيش في كنفها. كما أن لا انفصام للتلازم بين السياسة والثقافة، بل تستدعي كل واحدة منهما الأخرى وفق وحدة جدلية تتبادلان فيها التأثير والتفاعل.

= وهذا ما أكده لاحقًا في كتابه تشريح حرب. يقول: «إن المؤسسات، مثل الدولة، الأمة، المجتمع والقوانين لا تُستنسخ من عند الغير، كما أنها لا تُرتجل. فهي تصدر من أحشاء الشعب، كما يولد الطفل من رحم أمه. فالثقافة، الأرض وطبيعة الإنسان هي التي تصوغ مؤسسات البلد وتحددها (...) وسوف يحل المواطن المسلم محل الجزائري المستعمَر عندما يتسلح معنويًا ومدنيًا، كما ينبغي الحال، من أجل أن يسيّر بصورة ديمقراطية الشؤون العامة، ويقاوم أشكال الظلم والتعسف، مهما كانت». Ferhat Abbas, *Autopsie d'une guerre: l'aurore* (Paris: Granier Frères, 1980), pp. 21-22.

الفصل الرابع عشر

بيان الشعب الجزائري

أولًا: البيان.. عصر جزائري جديد

مَثّل بيان الشـــعب الجزائـــري[1] مرحلة مهمة في مســـيرة الحركة الوطنية والشـــعب الجزائري؛ فهو وُجِّه إلى السلطات الفرنسية التي كانت تمر بلحظات عصيبة بسبب الحرب العالمية الثانية ومضاعفاتها العنيفة. وكانت المرة الأولى التي صدرت فيها وثيقة واضحة تتضمن بيانًا يبيّن مسيرة الشعب الجزائري نحو نظام عادل يليق به. من هـــذا المنطلق اعتُبر البيان وثيقة أيديولوجية / سياســـية فريدة في حوليات التاريخ الجزائـــري الحديث تحت الاحتلال وفي ظل رفضه أيضًا. وقـــد حاكمت الوثيقة، منذ البداية، الاســـتعمار واعتبرت أنه النظام الذي

(1) الجزائر أمام النزاع الاســـتعماري، بيان الشعب الجزائري. مذكرة مقدمة إلى الحاكم العام في 31 آذار/ مارس 1943 من فرحات عباس، ابن جلول، ابن لكحل، الدكتور تامزالي، صياح عبد القادر، زرّوق محيي الدين.

«L'Algérie devant le conflit colonial. Manifeste du peuple algérien,» Mémoire remis le 31 Mars à M. le Gouverneur Général par Ferhat Abbas, Bendjelloul Benkhellaf, Docteur Tamzali, Saiah Abdelkader et Zerrouk Mahieddine, Archives départementales, Préfecture de Constantine, Algérie, [1943].

أما وثيقـــة البيان، كما صيغـــت أول مرة 10 شـــباط/ فبراير، فيمكن الرجـــوع إليها في: *La Guerre d'Algérie par les documents*, documentation établie sous la dir. de Jean-Charles Jauffret, 2 tomes (Vincennes: Service historique de l'armée de terre, 1998). Tome 1: *l'Avertissement: 1943-1946*, pp. 31-38.

كبّل الشعب الجزائري وعطّله عن ارتياد الحياة المدنية الحديثة: «إن الشعب الجزائري الذي وضِع أمام هذه المسؤولية، ورغبته في العمل من أجل السلام والحرية، يرفع اليوم صوته من أجل التنديد بالنظام الاستعماري الذي سلّط عليه، ويذكّر باحتجاجاته السابقة، كما يطالب بحقه في الحياة»[2].

صار الاستعمار الاستثناء الذي يجب أن يزول في ظل المعطيات العالمية التي فرضتها الحرب العالمية الجديدة على جميع الصُّعُد، وخصوصًا احتلال القوات النازية العاصمة باريس[3]؛ «فهذه الحرب التي هزّت جميع القارات وأدمت فرنسا، مشعل الحضارة والثقافة، طاولت الجزائر اليوم. فإذا كانت هذه الحرب، كما صرّح الرئيس الأميركي، هي حرب تحرير الشعوب والأفراد بلا تمييز في الدين والجنس، فإن المسلمين الجزائريين سيشاركون بكل ما أوتوا من قوة وتضحية في هذا الكفاح التحرري»[4]. فالشعب الجزائري، كما يسرد البيان، لم يتوقف للحظة عن دفع الظلم والحيف، بداية من عام 1830، وقابل كل التشريعات الاستثنائية التي مثّلت الوجه الاستعماري الحقيقي بالمقاومة المسلحة طوال القرن التاسع عشر، ثم، بعد ذلك، بالمقاومة والعناد السياسي والاستماتة في مطالبة الإصلاحات التي ترمي إلى إزالة كل النظام الاستثنائي في الجزائر. وعليه، فإن البيان يقيم علاقة ومقابلة عضوية بين محاكمة الاستعمار ومسيرة حق الشعب في الاستقلال والحرية والبحث عن النظام السياسي اللائق به، كما تقرره الشرعية الدولية الجديدة. ولعل هذا ما جعل البيان، على حد

---

(2) *La Guerre d'Algérie par les documents*, p. 4.

(3) كان لاحتلال القوات النازية مدينة باريس وَقع بالغ في حياة الشعوب المحتلة، كما أن تحريرها الذي ساهمت فيه هذه الشعوب هو بمنزلة تحرير للأفكار والآراء والمواقف المطالبة بالمعاني الجديدة للحرية والعدالة والمساواة، لا في الجزائر ومستعمرات ما وراء البحار فحسب، بل أيضًا في فرنسا ذاتها التي مال فريق فيها، خصوصًا المثقفين والمناضلين السياسيين والاجتماعيين، إلى مؤازرة المقاومة التحررية في المستعمرات والتنديد في الوقت ذاته بالسياسية الاستعمارية ومخلفاتها في الحياة المعاصرة.

(4) انظر النص الكامل للرسالة التي بعث بها ممثلو المسلمين الجزائريين إلى السلطات الفرنسية، قبل صدور البيان في كتاب، Paul-Émile Sarrasin, *La Crise algérienne* (Paris: les Éditions du Cerf, 1949), p. 174.

تحليل المؤرخ روني غاليسو، يُفصح عن «مرحلة حاسمة في الوعي السياسي للحركة الوطنية الجزائرية، ويعطي (البيان) التصوّر الأخير، أي الثورة في نهاية المطاف»[5]، وبتعبير فرحات عباس نفسه: «أصبح ممكنًا أن نخلخل النظام الاستعماري بصورة ثورية، بأقل مواجهة ممكنة»[6].

جاء «البيان» في سياق تاريخي مهم ليس فقط بسبب ظروف الحرب العالمية التي شكلت « قوى التحالف الديمقراطي» الآيلة إلى مزيد من الإفصاح عن مفاهيم الحرية والاستقلال وتقرير المصير، بل أيضًا بسبب السياق «الوطني»، وحياة الجزائريين أنفسهم الذين واتتهم الفرصة وحفّزتهم على إيلاء «المسألة الوطنية» القدر الضروري من الاهتمام والبحث الجاد عن النظام السياسي اللائق بهم[7]. بهذا المنظور، كانت وثيقة البيان الوثيقة المؤسّسة لشرعية مطالب الشعب وفق مقتضياتها المعاصرة للحرب، لأنها استخلصت تجربة الحركة الوطنية السابقة وقدّمت المسعى الأهم لاستقطاب القوى الأهلية نحو الحرية والانعتاق[8]. و لعل ما يوضح أكثر علاقةَ المشاركة

---

(5) René Gallissot, «Pour une Histoire totale de la guerre de libération algérienne,» dans : *Maghreb Algérie, classes et nation*, Mémoires et identités (Paris: Arcantère, 1987), p. 92.

(6) Avertissement au lecteur, rapport au Maréchal Pétain, Avril 1941, dans: Ferhat Abbas, *Le Jeune algérien: 1930: De la colonie vers la province*, suivi de Rapport au Maréchal Pétain: Avril 1941 (Paris: Granier Frères, 1981), p. 170.

(7) غداة وصول قوات الحلفاء إلى شواطئ الجزائر، قام فرحات عباس بنشاط دؤوب مع أطراف فرنسية ووطنية، ومع روبير مورفي، الممثل الأميركي الذي نسق معه وبحث وإياه الوضع في الجزائر وما ستكون عليه بعد نهاية الحرب. هذا ما أكده عمار نارون في كتابه عن فرحات عباس. بشأن الأحوال التي ساعدت فرحات وجماعة البيان في إمكانية صوغ البيان، انظر: *La Guerre d'Algérie par les documents*, p. 28.

أما قيمة البيان وأهميته كحدث سياسي تاريخي في أثناء الحرب العالمية الثانية وما بعدها، فيمكن العودة بشأنه إلى الدراسة المهمة التي وردت في كتاب شارل أندري جوليان في كتابه *l'Afrique du nord en marche* (شمال أفريقيا تسير): Charles-André Julien, *L'Afrique du Nord en marche, nationalismes musulmans et souveraineté française*, 2 tomes (Tunis: Cérès Editions, 2001), tome 2, pp. 405-450.

(8) بدا أن فرحات عباس هو المحرر الرئيس لوثيقة البيان التي كان فيها موعد جديد مع الجزائر ومع فرنسا أيضًا؛ فقد رأى أن مشاركة الجزائريين في الحرب العالمية سوف تمكّنهم من ارتياد المجال والحصول على حق المواطَنة، على غرار ما حدث في عام 1870، بعد الحرب ضد ألمانيا، حين سارعت فرنسا في أعقاب فقدانها منطقتي الألزاس واللورين إلى إصدار مرسوم كريميه الذي صار اليهود =

في مجهود الحرب بضرورة إعداد وضع قانوني وسياسي جديد، هذه الفقرة من رسالة ممثّلي الأهالي إلى السلطات الفرنسية: «وما يجدر ذكره في هذا المقام، أن السّكان الذين نمثّلهم، محرومون من الحقوق والحريات الأساسية التي يتمتع بها سكان آخرون في هذا البلد، رغم التضحيات الجسام التي بذلوها، ورغم الوعود الصريحة التي قُطعت لهم في مناسبات عدة. وهكذا، فإن ممثلي المسلمين يطالبون، قبل شروع الجماهير المسلمة في أي مجهود حربي، بالدعوة إلى مؤتمر يجمع كل المنتخبين والممثلين من جميع فصائل التنظيمات الإسلامية. ويعزى إلى هذا المؤتمر إعداد نظام سياسي اقتصادي واجتماعي للمسلمين الجزائريين. ونعتقد أن وضعًا جديدًا قائمًا على العدالة الاجتماعية كفيل وحده بمنح مسلمي هذا البلد الوعي الكامل بواجباتهم الراهنة»[9].

نلمس في تحليل مجمل ما كتبه فرحات عباس وموقّعو البيان[10] نبرة جادة في عدم العودة إلى الوراء، ولا مهادنة الحكومة العامة في تسويفاتها، واستمرارها في ممارسة سياسة الإصلاحات التي لا تُدرج الجزائريين في وعاء الدولة ومؤسساتها كمواطنين ضمن المركز القانوني والسياسي الاجتماعي اللائق بهم. فالوثيقة تكشف بصورة جلية عن الوعي الكبير بحقيقة الوطن والأمة ونظام الحكم. فالعلاقة صارت طردية بين تلكؤ السلطات في إسعاف الجزائريين بالإصلاحات الضرورية

= بموجبه مواطنين فرنسيين، تطبّق عليهم قوانين الدولة الفرنسية. هذا من جانب، ومن جانب آخر، بدأ البيان مرحلة جديدة توخت المطالب الإصلاحية، كما سنرى، في إطار مشروع الدولة الجزائرية ذات الحكم الذاتي، وبالتالي التوقف عن المطالبة بالإصلاحات في إطار الجمهورية الفرنسية. وتجدر الإشارة إلى أن آخر وثيقة صدرت عن فرحات عباس وتضمنت مطالب الأهالي في إطار الجمهورية الفرنسية، وأخذت بعين الاعتبار المصالح الفرنسية، هي الوثيقة التي بعث بها إلى الماريشال بيتان، رئيس الدولة الفرنسية، في 10 نيسان/ أبريل 1941، مع خطة إصلاحية مفصلة تناولت المسائل الآتية: المشكلة الأخلاقية (الاستعمار)؛ المشكلة الزراعية؛ المشكلات الاجتماعية؛ مشكلة الأطر؛ مشكلة اليد العاملة؛ مشكلة الأشغال الكبرى؛ المسائل العسكرية؛ المشكلة الثقافية؛ المشكلة الإدارية. انظر: Abbas, *Le jeune algérien*, pp. 173-208.

(9) Claude Collot et Jean-Robert Henry, *Le Mouvement national algérien: Textes: 1912-1954* (Alger: Office des publications universitaires; Paris: L'Harmattan, 1981), p. 154.

(10) وقّعت 30 شخصية وثيقة البيان التي قُدمت في 30 آذار/ مارس 1943، والموقّعون كلهم مندوبون ومستشارون في المقاطعات الثلاث، انظر أسماءهم في آخر وثيقة البيان.

وفي حينها، وبين يقظة الوعي بحقائق الكيـان الجزائري في أبعاده الأنثروبولوجية والسياسية والرؤية المستقبلية[11]؛ فقد صارت مكوّنات الأمة الجزائرية ومقوماتها محصنة بوعي/ ضمير جماعي وطني يأبى سياسـة السـيطرة والاسـتغلال التي ساعدت في تفاقم الفجوة بين الفرنسـيين والجزائريين، وأبعدت من ثم، إمكانية التصالح بينهما، في ما عملت من ناحية أخرى، وهذه من النتائج التي لم يقصدها الاستعمار، على تحالف بين عناصر النخبة الوطنية وتوحّدها.

عبّر الأسلوب الذي كُتب به البيان ونوعية التحليل الذي قدّمه عن مقاومة أخرى على مستوى الوعي والفكر، ورسـوخ المفاهيم التي لا تنهزم أو تتراجع أمام الفكر الإمبريالي والاسـتعماري وتزييف الحقائـق؛ فالبيان كرّس مرحلة جديدة لخوض صراع بين طرف كان يريد أن يجلي الحقائق ويعرضها واضحة أمام الرأي المحلـي والدولي، وبين طرف كان يعتمد أسـلوب القمع والعنف «وعدم الاعتراف بالحقيقـة الوطنية الجزائرية»، كمـا ورد بوضوح في البيان. ومن أجل دعم شـواهده على أن الشـعوب والبلدان صارت تتطلع إلى الحرية والاسـتقلال - وهو ما كان يجري في العالم العربي الإسـلامي - قدّم البيان التجربة التركية وما قام به مصطفى كمال أتاتورك في عشرينيات القرن العشرين وصداها على مسـيرة الحركة الوطنيـة الجزائرية. وجاء في هـذا الصدد: «في عـام 1922، كان للمجتمع الجزائري وقفة كبيرة مع الثـورة التركية، والإنجاز الرائع الذي حققه مصطفى كمال. ففي النزاع الداخلي الذي انتاب المسـلمين بين متمسك بالماضي والداعي إلى التقدم وإلى الأمام، جاءت التجربة الخالدة لأتاتورك عاملًا حاسمًا. ففتحت تركيا الجديدة آفاقًا، وكان لها تأثير كبير وهائل في مسـتقبل الجزائر المسـلمة، وفي الشرق الأوسـط برمّته، وخصوصًا مصر والعراق اللذين صارا اليوم (1943) حليفين لبريطانيا العظمى»[12].

---

(11) عن قيمة التطلع إلى المستقبل وأهميته وبحث مصير السـكان الجزائريين، جاء في البيان: «واليوم، فإن ممثلي الجزائر يلبّون رغبة جميع السـكان في طرح مسـألة المصير كواجب مُلح». انظر: Collot et Henry, p. 155.

(12) Ibid., p. 161.

تُقـدّم هذه الفقرة من البيان قراءة واعية لمسـيرة الحرية والاسـتقلال، والبحث المتواصل عن النظـام اللائق بالمجتمـع الجزائري في صراعه مع الاسـتعمار؛ فعلاوة على العامل الداخلي، ثمة عامـل خارجي كانت تتغذى منه الحركـة الوطنية، مثـل التجربة الكمالية فـي تركيا بعـد الإمبراطورية العثمانية. وكان فـي إمكان الجزائر أن تحقق الأمر نفسـه باعتبار أنها كانت إقليمًا تابعًا للدولة العثمانية طوال قرون، فضلًا عن تجربة الوجود الفرنسـي وتجربة مؤسسـاتها السياسـية والقانونية والاقتصادية؛ إذ تعلّقت التشكيلات الجزائرية كلها، بداية من الشـبان إلـى الاتحاد الديمقراطـي، مرورًا بنجم شـمال أفريقيا وجمعية العلماء وغيرها، بالثورة المدنيـة التركية وبما أنجزه الزعيم مصطفـى كمال الذي صار مثلًا يحتذى به، وتُقَدّم ثورته على سـبيل الإمكان السياسـي، وعلى سـبيل التواصل معهـا[13]، فكانت حافـزًا كبيرًا للنخبـة الجزائرية، لأنهـا وقعت في قلب العالم الإسـلامي، وفي سـياق ما بعد عصـر الإمبراطوريـات التي كانت مسـؤولة عن ظهور الاسـتعمار فـي العصر الحديـث، وخصوصًا أنها رسـمت معالم جديدة لفتـرة ما بعد الحرب العالمية الأولى التي أشّـرت فعلًا إلى أن كيانات الدول/ الأمم هي الوحدات السياسية الجديدة التي سـيتعامل معها المجتمع الدولي الذي كان يتشـكّل. وبناء عليه، كان انهيار الإمبراطورية العثمانية وظهور الدولة التركية الحديثـة يطردان نهائيًا من مخيـال النخبة السياسـي أي إمكانية للعودة إلى حضن الخلافـة العثمانية، ويحثّانهـا (النخبة) أكثر علـى البحث عن صيغة الدولـة الوطنية الحديثة. إضافة إلى ذلك، كانت إزالـة نظام الخلافة وإقرار

---

(13) كان فرحات عباس معجبًا بشـخصية الزعيم التركي مصطفى كمـال وأعماله، إلى حد أنه تبنّاه اسـمًا مستعارًا (كمال بن سـراج) في كتاباته السياسـية الأولى، علاوة على أنه كان يقدمه نموذجًا لتحرير الشعوب من الضيم والجبروت الاسـتعماريين. وجاء في وصيته السياسية: «ليس لدينا شخصية مثل شـخصية بطرس العظيم لنغيّر من عاداتنا وتقاليدنا هكذا دفعة واحدة، كما أنه ليس لدينا شـخصية مثل شخصية أتاتورك صاحب الأعمال الخالدة والمثل الذي يجب أن تقتفي به الشعوب الإسلامية. ليس لدينا إلا الإرادة والوحدة اللتان نسـتطيع أن نحقق بهما ما نصبو إليـه إذا عملنا بأناة ومنهجية». Charles-Robert Ageron: «Un Manuscrit inédit de Ferhat Abbas: Mon testament politique,» dans: *Genèse de l'Algérie Algérienne*, Bibliothèque d'histoire du Maghreb ([Saint-Denis] : Éd. Bouchene, 2005).

نظام جمهوري علماني بدلًا منه تتويجًا لنضال حركة تركيا الفتاة التي تفاعلت مع روح الثورة الفرنسية ومبادئها الخالدة، وتبنّى مناضلوها نمط الحياة السياسية والثقافية الحديثة في قلب العاصمة الفرنسية مطلع القرن العشرين.

ثانيًا: الاندماج بين الاستحالة والممكن

كانت مسألة الاندماج السياسي والثقافي من جملة القضايا التي حاولت أن تحسمها وثيقة البيان بالشكل الذي كانت تُطرح في التخطيط الفرنسي؛ إذ سارعت الوثيقة إلى اعتبار أن الاندماج السياسي طرح خاطئ، ووهم لازم الحكم الفرنسي حينًا من الدهر، وتبيّن في النهاية أنه مجرد سراب وأسطورة، يستحيل تطبيقه لأنه يتناقض مع حقائق المجتمع الجزائري، ومع المؤسسات الفرنسية في الجزائر[14]. فإذا كان في إمكان الفرد الجزائري أن يستوعب الثقافة الفرنسية[15] التي تمكّنه من الوعي بالحداثة في تجلياتها كلها كأفضل سبيل إلى تحقيق المواطنة، وبالتالي توافر الشرط اللازم لقيام الدولة الحديثة، فإن الانصهار التام في البوتقة الفرنسية كان أمرًا تأباه السياسة الاستعمارية، وكان يتنافى مع طبيعة الأمور، ذلك أنه كان يصعب إذابة الشخصيات التاريخية، وهو ما حدث في الحالة الجزائرية مع الاستعمار الفرنسي، إذ تبلورت ملامح الإنسان الجزائري أكثر وتوضّحت قسمات المجتمع وتبلورت الشخصية القاعدية للأمة الجزائرية، ضد المشاريع الفرنسية في الجزائر. فالتمكن من الثقافة الفرنسية، كما أكد بيان الشعب الجزائري، كان يمنح القوة للاضطلاع بالنشاط العام

---

(14) في وثيقة البيان، كما رأى الباحث المؤرخ روبير آجرون، «تنديد بالسياسة الاندماجية التي وظفت كآلة حرب في خدمة المستعمر، والسعي إلى المطالبة بالجنسية وبالمواطنة الجزائرية، فذلك كله كان يمثل فعلًا ثوريًا». Charles Robert Ageron, «Ferhat Abbas et l'évolution politique de l'Algérie musulmane pendant la deuxième guerre mondiale,» *Revue d'Histoire maghrébine*, no. 4 (Juillet 1975).

(15) على الرغم من الحيف وسياسة اللامساواة التي انتهجتها الإدارة الفرنسية ضد الأهالي، استطاع هؤلاء ارتقاء درجات التعليم. وقدم البيان الأرقام التالية: «نحو ألف عامل متخصص، 41 طبيبًا، 22 صيدليًا، 9 جرّاحي أسنان، 3 مهندسين، 70 محاميًا، 10 أساتذة تعليم متوسط، 500 معلم». انظر: المصدر نفسه، ص 160.

الإيجابي الذي يعود بالنفع على البلد برمّته: «إن ممثلي المسلمين، لا يتنكرون إطلاقًا للثقافة الفرنسية والغربية التي احتضنوها، والتي تمثّل أغلى ما بقي لديهم. وعلى العكس من ذلك، فهم يغرفون من الثروات الروحية والمعنوية لفرنسا المتروبول ومن تقاليد حرية الشعب الفرنسي، ما يمنحهم القوة التي تسوغ نشاطهم الراهن»[16].

كرّس الاستعمار حالة الطلاق والفراق بين المجتمع الجزائري والوجود الفرنسي في الجزائر: «إن هذا الاستعمار لا يمكن أن يكون له مفهوم آخر غير وجود مجتمَعَين مختلفين غريبين». ومن هنا استحالة السياسة الاندماجية التي رصدتها الإدارة الاستعمارية في الظاهر للجزائر. وبقي الوضع عبارة «عن كتلة من الأوروبيين، وكتلة من المسلمين، تتباين إحداهما عن الأخرى، ولا تربطهما روح جماعية مشتركة»[17]. وكان غياب الروح الجماعية بين الكتلتين تعبيرًا عن السياسة الاستعمارية المنافية لفكرة الاندماج أصلًا. فخلص فرحات عباس، وهو أفضل من خبِر الفكرة وعبّر عنها في أكثر من مناسبة، إلى عدم ربط الكيان الجزائري بالمشروع الفرنسي القائم على سياسة الدمج والاستيعاب، إذ لا جدوى من ذلك، بل إن هذه السياسة لا تقيم أي قيمة اعتبارية وحقيقية للتقدم أصلًا[18]. ولذا، كما يقول فرحات عباس: ولّى ذلك الزمن الذي لا يمكن فيه للجزائري المسلم أن يطالب بشيء آخر غير أن يكون جزائريًا ومسلمًا فحسب.

---

(16) Ageron, «Ferhat Abbas et l'évolution,» p. 155.

(17) Ibid., p. 163.

(18) في وثيقة أخرى لفرحات عباس بعنوان «النظام الاستعماري نفيٌ للعدالة والحضارة»، صدرت في عام 1949، أوضح مسألة الاندماج على النحو التالي: «مفارقة فرنسا في الجزائر هي أن تراب وما تحت تراب الجزائر ملحق ومدمج بفرنسا، بينما لا يشمل ذلك السكان». انظر: Ferhat Abbas, *Le Régime colonial est la négation de la justice et de la civilisation* (Alger: éd. Libération, [1949]), p. 10.

وعن الاستعمار «ولّى النظام الاستعماري، ويتطلب عصرنا الراهن أن تتولى كل مجموعة بشرية ديمقراطيًا تسيير شؤونها وتمسك بزمام السلطة فيها» (ص 12). «العمل بسياسة قائمة على احترام الشخصية الجزائرية بمشاركة فرنسا الديمقراطية ومناهضة الاستعمار» (ص 29). «لا يمكننا الانتصار على الاستعمار الأوروبي إلا باستخدام سلاح أوروبا» (ص 15).

في الحقيقــة، كُتبت وثيقــة البيان فــي الأصل والغرض لتجــاوز الروح الحزبية، وحاولت أن ترســـي أرضية لجميع المناضلين الجزائريين بتوجّهاتهم وتشــكيلاتهم السياســية المختلفة، علاوة على لفت العالم إلــى ما يجري في الجزائر في ما يتعلق بالاســتعمار الفرنســـي، من أجل انتزاع الشرعية الدولية. ولعلها كانت فرصة قويــة جدًا لتناول الوضع الجزائري بمــا يتلاءم مع حقائق التاريــخ والجغرافيا الجديدة، ومنهــا - في رأي فرحات عبــاس وأنصاره في فدرالية المنتخبيــن الذين وقّع بعضهــم وثيقة البيان - أن في إمكان المســلم المعاصر أن يتداول مفردات الفكر السياســي الحديــث ومصطلحاته والتحلي بقيم العصر دونما تناقض مع الإســلام الحضاري؛ إذ عمدت فرنســا منذ بداية الاحتلال إلى تطويق الأهالي بترســانة من المراسيم واللوائح الخاصة، بدعوى أنهم مســلمون يخضعون لنظام الشريعة الإســلامية. فكان الإسلام، كما أراده النظام الاســتعماري، إطــارًا يُحَدّ به الجزائريون المســلمون. بنــاء عليه، فإن الإصرار على امتلاك الثقافة الفرنسية كان كفيلًا بالتخلص من التخلف ومشاركة الأمم والدول الحديثة قضاياها المعاصرة. فالإســلام كان، وفق تصور السلطة الاستعمارية وممارستها، دليلًا على وجود الأهلي، وأما اليوم - أربعينيات القرن العشرين - فكانت الثقافة السياســية كفيلة بتقديم رؤية جديدة للإسلام في ظل المدنية الحديثة، وأن تكون دليلًا على وجــود المواطن الجزائري. أما الحقيقة الجغرافية التــي طالما رددها فرحات عباس والشــبان الجزائريون قبله ودافعوا عنها، فهي أن شمال أفريقيا يقع في مقابل أوروبا المتوسطية، وهو ما يدل على وجود حضارة مشتركة، لكن الاستعمار شوّه حقائق الجغرافيا والتاريخ، أو كما عبّرت عنها الوثيقة على النحو التالي: «نحن في شمال أفريقيا عند بوابة أوروبا. والعالم المتحضر يشاهد ويتفرج على هذا الوضع المفارق والشاذ عن عصره: استعمار يمارس ســطوته على جنس أبيض مثله، له حضارة راقية، جايلت لعدة قرون كافة الأجناس التي عاشــت على ضفاف المتوسط، ولطالما أبدى رغبته في التقدّم».

حقائق التاريخ والجغرافيا في الجزائر تتناقض في الأساس مع مطامع الاستعمار

الذي حاول دائمًا أن يفصل الشمال الأفريقي عن مجاله الحيوي على شواطئ البحر المتوسط، بعزل مدنه الساحلية عن العالم الأوروبي، وترسيم علوم إنسان ومجتمع خاصة بالمجتمعات المتوحشة والمُتَخلِّفة والواقعة خارج المركز، ومناهضة لفكر الأنوار والثورة الفرنسية، كما ورد في المدخل التمهيدي لهذا البحث. وهكذا، كانت السياسة الاندماجية قائمة في البرامج والمشاريع الإصلاحية فحسب، ولا يمكنها أن تتحقق على أرض الواقع، وهذا ما أوضحه البيان: «بيّن رجالات الدولة والقانون أن فرنسا، الأمة المسيحية واللاتينية، لا تقبل في حظيرتها وعائلتها الإنسان الجزائري المسلم، إلا إذا تنكّر لدينه، مخافة أن تتمزق عُرى الوحدة الوطنية». فالاندماج، كما كان يرد في السجال السياسي، إن بين الأطراف الجزائرية أو المناهضة للسلطة الفرنسية، ما كان له أن يتحقق، ليس بسبب رفض الأهالي وتمسكهم بنظام الأحوال الشخصية فحسب، بل لأن الأمة الفرنسية لا تقوى في الأساس على مثل هذا الاستيعاب؛ فالبوتقة الفرنسية هشة إلى حد قابليتها للانكسار إذا ما تمادت فعلًا في تطبيق إصلاحات جادة تعامل الجميع بمساواة. وهذا ما حدا بفرحات عباس، في ما بعد، إلى بلورة فكرة «النظام الفدرالي»، كأفضل صيغة لحل المسألة الجزائرية.

تمسّك فرحات عباس، كما جاء في البيان، بنظام الدولة ومؤسساتها، ولم يفكر إطلاقًا في وضع الجزائريين خارج إطار الدولة، حتى ولو كانت فرنسية[19]، في حين خاطبت السلطة الاستعمارية الأهالي وهم خارج إطار

---

(19) إن تمسّك فرحات عباس وأنصاره بمؤسسات الدولة بعيدًا عن فكرة الاندماج هو موقف ثابت أعرب عنه في جميع المؤسسات التي حاول أن يدعو إليها، أو في مواقفه وكتاباته إلى السلطات العليا في الجزائر أو في فرنسا. ففي الوثيقة التي كتبها بعنوان «لماذا أنشأنا الوحدة الشعبية من أجل ارتياد حقوق الإنسان والمواطن» وضوح جلي لتعلقه بمؤسسات الدولة بداية من العنوان إلى آخر فقرة من المنشور الذي ضم 42 صفحة. ومن الفقرات المتعلقة بموضوع الاندماج، جاء في الوثيقة: «إننا نريد فعلًا أن نُبقِي صلتنا بالديمقراطية الفرنسية (...) إن سياسة الضم والإلحاق لا تعني بالضرورة المغالاة في سياسة الاندماج. ولا تعني سياسة صناعة سلسلة متتالية من أنصاف الفرنسيين في بلد العرب والبربر، وهذا لعمري عين العبث والخرافة. فالجزائر، كمقاطعة فرنسية، تبقى محافظة على ملامحها الخاصة من لغة، عادات وتقاليد طيبة، وفي الوقت ذاته لا تتوانى في تقديم سواعد أبنائها وعقولهم إلى أمة الجميع». انظر: Ferhat Abbas, Pourquoi nous créons l'union populaire algérienne (Alger: éd. Fréminville, 1938), pp. 26-27.

انظر أيضًا تفصيل في الموضوع نفسه في: *L'Entente*, 23 Juin 1938, et 28 Juillet 1938.

الدولة ومؤسساتها، ولم تعمل على استيعابهم في منظومة سياسية واجتماعية واقتصادية من أجل تأهيلهم لإدارة الشأن العام. من جهة أخرى، لم يمنح البيان الإسلام إمكانية حل مسألة الوضع الجزائري العام (statut général de l'Algérie)؛ فالإشكالية التي لازمت النخبة، وخصوصًا فدرالية المنتخبين المسلمين، كانت حق المواطَنة مع الاحتفاظ بنظام الأحوال الشخصية. وكان الشق المتعلق بالمواطَنة ينص على استيعاب الثقافة الفرنسية، وليس الاندماج السياسي والثقافي الذي كان يردُ في ذلك الوقت على سبيل المعايرة والقدح في الآخر.

يُعَدّ كلٌّ من سيطرة المعمرين وهيمنتهم واستئثارهم بثروات الشعب الجزائري، في رأي البيان، ارتكاسة على منطق الثورة الفرنسية وروحها وشعارها المثلث: الحرية، الإخاء، المساواة. وشرح البيان أن تجربة فرنسا في الجزائر حددت ما هو الاستعمار، وأن الأرقام والمعطيات تفصح عن حقائق مفزعة، أهمها حقيقة تطور الدولة الفرنسية على حساب السكان المحليين. وعند هذه النقطة تبدأ محاكمة الاستعمار كظاهرة تاريخية تستدعي كامل التاريخ لمواجهته. كما عبّرت وثيقة البيان عن أن المقاومة الوطنية هي تعبير عن الرفض المتواصل للاحتلال، وبالتالي تفكيك بنية الحداثة القائمة على فلسفة حقوق الإنسان والمواطن وقابليتها للتعميم في جميع بلدان العالم وتخليص الحداثة من الزائدة الفاسدة: الاستعمار الذي يُعَدّ خيانة كبرى لعصر الأنوار[20]. والحقيقة أن البيان عبّر عن وجهة نظر المنتخبين المسلمين عمومًا والمتعلقة بضرورة فصم عرى التلازم بين حداثة الجمهورية وحقوق الإنسان المتمخضة عن ثورة 1789 [21]، وبين الاستعمار كوجه منافٍ للحداثة في تعبيراتها

---

(20) كان فرحات عباس يستشهد بمقولات عصر الأنوار والثورة الفرنسية وأفكارهما، ويعتبر الاستعمار الوجه القبيح الذي يعتم الرؤية السليمة إلى الحضارة الحديثة وقيم الحكم الجمهوري ومبادئه، كما يعتبره خيانة لفلسفة الأنوار. يمكن العودة إلى الفصل التمهيدي من هذا الكتاب، وإلى كتاب المفكر الفرنسي جان-كلود غييو *la trahison des lumières* (خيانة الأنوار) الذي يظهر فيه عدم وفاء الإنسان المعاصر لقيم الأنوار. Jean-Claude Guillebaud, *La Trahison des lumières*, Fiction et Cie (Paris: Seuil, 1995).

(21) Collot et Henry, p. 159.

المختلفة. وهكذا، عبّرت المقاومة الوطنية، كما تَحَدَّث عنها البيان، عن محاولة إعادة تاريخ فرنسا الحديث إلى نصابه، وذلك بإقصاء الاستعمار من مساعي التقدم والتنمية والحرية والاستقلال. ولعل أهم فقرة تعرضت لاستفادة النخبة الجزائرية من التعليم العام وفلسفة الحق ومبادئ نظام الحكم الفقرة التي جاء فيها: «فإن هذه الجزائر المسلمة فكّرت فعلًا بهجران وسطها البدائي واللواذ بالمفاهيم الاجتماعية الحديثة. ففي عام 1892، شرعت الدولة الفرنسية، وفاء منها لمهمتها التربوية، في إنشاء التعليم العام لمصلحة الأهالي الذين نهلوا منه، وشكّلوا في ما بعد نخبة مثقفة من المزارعين والحرفيين والعمال (...) إذ تبنّت هذه النخبة الأفكار الغربية وتقنياتها ومناهجها في العمل. واستوعبت ثقافتها وتعليمها»[22].

ثالثًا: مسلمون أم عرب وبربر؟

توقف الباحث والمؤرخ الفرنسي روني غاليسو عند نقطة الإسلام والمسلمين في تحديد الأمة الجزائرية، ورأى أن وثيقة البيان استخدمت بدلًا من ذلك «العرب» و«البربر» للتعبير عن الجزائريين، محاولة من فرحات عباس للافتئات على البُعد الإسلامي، الذي ما عاد يعبّر، في رأي غاليسو، عن الهوية الجزائرية، لأن الإسلام كمجتمع وتقاليد ونظم جرى تفكيكه خلال القرن التاسع عشر مع امتداد الاحتلال الفرنسي في الجزائر. لذا، ابتغى البيان مواجهة سياسة النفي الفرنسية بمحاولة توكيد البُعد العربي والبربري للمسألة الجزائرية، لأن الاستناد إلى الإسلام كمحدد للشخصية القومية الجزائرية كان سيعبّر عن كيان تقليدي ما عاد يتماشى والحياة السياسية المعاصرة في تحديد الدول والوحدات السياسية؛ إذ كان الاستعمار يؤثر دائمًا في وصف المجتمع الجزائري بجملة أوصاف تقليدية، ويبعده عن المؤثرات والاعتبارات الحديثة لتوكيد قسمات الهوية الجزائرية وملامحها. ويعبّر رأي غاليسو، في الأغلب، عن الرؤية اليسارية «التقدمية» في تحليل المجتمعات المتَخَلِّفة، وخصوصًا

(22) Collot et Henry, p. 160.

تلك التي خضعت للاحتلال، حيث يكون شـرط التقدم التحررَ والقضاء على موروث التخلـف والتقاليد البالية، وإعـادة بناء مقومات الدولـة والأمة على اعتبارات الأمة / الدولة. ويُجْمل تحليله للمسألة على النحو الآتي: «وفي جميع الأحوال، لا يوجد أساس إسلامي للأمة الجزائرية، بل أثر صدمة مع الاستعمار فحسب. فالجزائر المسـلمة الغابرة جرى تفكيكها من خلال العمل (الثوري) للاسـتعمار الذي تسـبب كذلك في بروز أمة جزائرية جديدة وانبثاقها ومنحها غطاء إسلاميًا»[23].

تحتوي الفقرة الأخيرة، كما تبدو لنا، على حكم قيمي أيديولوجي يحرص قبليًا على إضفاء الوصف العلماني لفكر عباس فرحات المنافي لإسلام يتماشى مع مؤسسات الدولة الحديثة؛ فالقراءة المجملة للبيان كله لا ترمي إطلاقًا إلى ما ذهب إليه روني غاليسو، بل بدا من خلال هذا البيان أن فرحات عباس يعيد فعلًا تأسيس مقومات الأمة على أفضل قاسم مشـترك، وهو الإسلام، بعد أن أُهمل طوال قرن من زمن الاحتلال. ويبدو ذلك جليًا في مطلع البيان: «يعرب ممثلو الأهالي بإخلاص، أمام الله، عن وفائهم للتطلعات العميقة للشـعب الجزائري المسلم. وإن هذا البيان تعبير عن شهادة صدق الإيمان». أما في معرض تذكيره الرأي العالمي والسلطة الفرنسية ببطولات المقاومة الوطنية، فالأمة التي ابتُليت بالاستعمار لم تستسلم، باعتراف الماريشال بيجو؛ إذ قاد هذه المقاومة «عشائر استبسـلت في الدفاع عـن الأرض وعـن الحرية، وخاصة عن هذا الإسـلام الغالي على قلوبها، والذي يمثّل تصورها السياسـي والاجتماعي والديني»[24]. وخلافًا لما رآه الباحث الفرنسـي، فإن المقاومة الجزائرية التي استمدت طوال القرن التاسـع عشـر مبادئها وقيمها وأفكارها من منظومة الإسلام، وساعدت الجزائريين في تحديد شـخصيتهم القاعدية عبر الإسـلام المقاوم والمناهض للوجود الفرنسـي، أفضت في النهاية إلى وجود كيانين مسـتقلين، ليس بينهما روح مشتركة، كما جاء في البيان نفسه.

---

(23) Gallissot, p. 94.

(24) «Manifeste du peuple algérien,» dans: Collot et Henry, p. 159.

كثّفت لحظة صـدور البيان معاني جديدة للمجتمـع والدولة، وخصوصًا الوعـي بضرورة تصفية الاسـتعمار حتى تتضح ملامح الدولـة والأمة وفق ما تقتضيه الحالة الدولية في سـياق الحرب العالمية الثانية. فالنخبة صارت تُدغم الإسـلام في مقوّماتها للأمة والمجتمع والدولة، ولا تتنكـر لبقية العناصر[25]، ذلك أنها كانت لحظة البحث عن الوحدة والإجماع، وكان الإسلام الذي كانت تتنكر له السـلطة الاسـتعمارية هو الأمثل لتوفير ذلك. كما أننا نرى أن السلطة الاستعمارية كانت دومًا تشدد على المسـألة البربرية التي تثير الشقاق أكثر ممّا تساعد في تحقيق الوحدة. وهكذا كان أصحاب البيان يرون أن البربرية والعربية قد خاض فيهما الاسـتعمار وطرحهما بصورة سـلبية تثير الخلاف والتشكيك والغموض، وكانت الحركـة الوطنية تعي تمامًا ضـرورة تلافي ذلك. أما على الجانب الآخر من المسألة، فإن المجتمع الجزائري المسلم كان يختلف ويتميّز عن الجنس الآخر من ذوي البشرة السوداء والأجانب الذين صاروا جزائريين. كما أصبح يطلق على الحكومة العامة «الإدارة الجزائرية»، لا بل صار ثمة نزعة أُطلقت على مروّجيها صفة «دعاة الجزأرة» (Algérianistes)، سـعت إلى امتلاك الصفة الجزائرية خلافًا لفرنسـيي المتروبول، وبالتالـي أحقيتهم في التصرف في المستعمرة الجزائرية قبل غيرهم، ولو من المسـلمين، عربًا أكانوا أم بربرًا. وإلى هذا المعنى يشير البيان: «إن وصول الأوروبيين إلى الجزائر والإقامة فيها، مثّلا الخط الرئيس للتاريخ الجزائري منذ الاحتلال الفرنسي. فالجزائريون، أي العرب والبربر، صاروا أقل شـأنًا، وتدحرجت مكانتهم لدى السلطات العامة. فعلى الرغم مـن كثرتهم العددية وحقوقهم التي لا تتقـادم، فإنهم أُجبروا على التراجع أمام وقع الهزيمة وثقلها»[26].

إن الإنسـان الجزائري، في رأي البيان، عضو مسلم في مجتمعه الجزائر،

---

(25) صاغ البيان هذا المعنى في الفقرة التالية: «وهكذا، وجِدت لاحقًا، جزائرتان، تعيش الواحدة في مقابل الأخرى: مستعمرة فرنسـية كلها من الأوروبيين، وجزائر مسلمة من العرب والبربر». Collot et Henry, p. 156 .

(26) Ibid., p. 156.

ولا يمكن أن يعامَل كأجنبي لأنه في الجزائر، وتلك هي المفارقة وذلك هو التناقض الخطِر الذي يجب أن يُرفع ويجب توضيحه للعالم كي يفهم حقيقة الوضع في الجزائر في صلته بالاستعمار الفرنسي. جاء في هذا الصدد: «قد يبدو نظام الخضوع أمرًا عاديًا في فرنسا لشخص آتٍ من بلد بعيد ويريد أن يقيم فيها ويعمل. أما شعب مثل شعب الجزائر الذي تعرض للاحتلال بالقوة، فهو شعب موحَّد في إطارٍ من التقاليد واللغة والدين والحضارة التي جعلت منه أمة قائمة على العنصر الجزائري؛ إذ دلّت تجارب طويلة على أن سياسة تجنيس المسلمين الجزائريين التي انتهجتها السلطة الفرنسية، من أجل منحهم صفة المواطنة الفرنسية، كثيرًا ما كانت تؤدي إلى المساس بعقائدهم الدينية وتقاليدهم الأسرية المحترمة التي يجب أن تُحترم أيضًا. هذا فضلًا عن أن التجنيس لم يرغب فيه حتى المعمِّر ذاته، وكان يرى أنه يمس بامتيازاته. وهكذا مُنيت سياسة التجنيس بالإخفاق الذريع والنهائي»[27]. ومن الواضح أن زمن التعويل على سياسة الربط والاندماج والتجنيس ولّت دونما رجعة لأن قرنًا كاملًا حافلًا بالتجارب شهد على فساد هذه السياسية جزائريًا وفرنسيًا، وأنه آن الأوان للبحث عن الإمكانات الذاتية والمقومات التي تبرز الكيان المستقل والجنس القائم على الخصوصية كأفضل تعريف للأمة والدولة.

في سياق صدور البيان وتداعياته، خصوصًا تشكيل لجنة الإصلاحات نهاية عام 1943 من جانب اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني، ظهر أيضًا توجّه لدى السلطة الفرنسية يدعو إلى التعامل مع الإسلام وتعاليمه في مسألة التوافق بين الديمقراطية وتعاليم الدين بحسب رؤية الحركة الوطنية من خلال وثيقة البيان. فجاء في مداخلة للمدعو لوي (Lieu)، ممثل السلطة الفرنسية في جلسات لجنة الإصلاحات بين النخبة الجزائرية وأعضاء من الحكومة العامة: «إن التقاليد الديمقراطية لا تقوم على مبدأ الاقتراع العام فحسب، بل على احترام القيم الأخلاقية أيضًا؛ ففي النظام الإسلامي ثمة تصورات تتعارض

(27) Collot et Henry, pp. 166-167.

مع هذا التطلع الديمقراطي، وخصوصًا في ما يتعلق بالمساواة بين الجنسين والنصيب الأوفر الذي يحظى به الذكور. بناء عليه، ينبغي للجنة الإصلاحية أن تسارع إلى البحث عن السبل والوسائل الملائمة من أجل تحقيق تطور حقيقي في مجال نظام الأحوال الشخصية الذي يساعد في الأمد القريب في التوصل إلى حالة اندماج لفائدة الجميع»[28]. إن ما أراد ممثّل الحكومة العامة في لجنة الإصلاحات قوله عن الديمقراطية ومقتضياتها في الدولة الحديثة، هو ما يسعى إليه رموز الحركة الوطنية، خصوصًا فرحات عباس، محرر البيان الجزائري؛ إذ رأى أن تأخُّر السلطة الفرنسية في إقرار مبدأ المواطنة، ومن ثم استيعاب الشعب الجزائري في منظومة الدولة، هو ما حرمهم إمكانية النظر في المؤسسات الإسلامية وغياب الرأي والاجتهاد المعاصر في قضايا العصر في كل أبعادها الدينية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والحضارية الكبرى.

وكثيرًا ما تكررت ملاحظة ضرورة تطوير الشريعة الإسلامية من خلال الاجتهاد الفقهي، بقصد التوصل إلى حالة تلاؤم بين القوانين الوضعية والشريعة؛ ففي الفقرة الأخيرة من مداخلة ممثّل الحكومة العامة إشارة إلى أن الديمقراطية لا تعني الانتخابات والاقتراع العام، بقدر ما تعني احترام الأخلاق والقيم وروح المساواة، حتى بين الجنسين. ويضيف أصحاب هذا الرأي توكيدًا لما يزعمون أن بعض الدول في المشرق العربي استطاعت فعلًا أن توائم بين القوانين الوطنية: النظام الإداري والمالي والمدني والدستوري ونظام الأحوال الشخصية الإسلامي والتقاليد والأعراف والعادات والأخلاق... إلخ، لكن من دون الإشارة إلى أن سبب غياب هذه المعادلة في الجزائر كان غياب الدولة عن السكان، وبالتالي غياب المواطنين الجزائريين. كانت مسايرة الشريعة الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية تتعلق بوجود نظام حكم ملائم يسمح بإدراج الأحكام في السيرورة التاريخية وإمكانية عرضها على الاجتهاد

(28) Gouvernement Général de l'Algérie, *Rapport sur la réorganisation de l'hygiène et de l'assistance médicale dans les milieux musulmans d'Algérie: Présenté à la Commission chargée d'établir un programme de réformes politiques, sociales et économiques en faveur des musulmans français d'Algérie*, par le Docteur Tamzali Abdennour (Alger: Impr. officielle, 1944), p. 116.

النسبي والرأي الموضوعي الملازم لتطور الأوضاع والنوازل الجديدة؛ ففي الحالة الاستعمارية، لم يكن النظام القائم يسمح بهذا التطور على الرغم من الجهد الكبير الذي حاولت أن تبذله الحركة الإصلاحية حيال عوائق الإدارة الاستعمارية نفسها.

على العكس ممّا كان في مصر وتركيا وإيران التي كانت تتمتع بحكم سياسي مستقل قائم على علاقة عضوية بين الراعي والرعية، بين السلطة والشعب، فإن مثل هذه المؤسسات لم تكن موجودة على الإطلاق في الجزائر، ولذا تعطلت إمكانية الاجتهاد في الشريعة... إلخ، وأصبحت ملاذاً احتمى بها مقاومو الاستعمار وحاولوا تطويعها لمقاومة القهر والاستغلال والاحتلال.

عمد صائغو البيان، لمنحه صدقية أمام الرأي العام الدولي، إلى شفعه بالأرقام والمعطيات كأفضل سبيل لإظهار البون الشاسع بين الحقيقة الفرنسية والحقيقة الجزائرية، ولتبيان غياب الروح المشتركة بينهما، واستمرار ذلك مع تطور الأوضاع وتقدم التاريخ. فلإحكام سيطرة المعمّرين، شُقَّ 30.000 كلم من الطرقات، و5000 كلم من خطوط السكك الحديد، فضلًا عن تشييد العديد من السدود والتّرع من أجل ري الأراضي. وانتعشت زراعة الكروم التي نجمت عنها صناعة مزدهرة للخمور، وصلت إلى مستويات رائعة، وقدرت المساحة المزروعة بـ 230.000 هكتار، وقُدّر المنتوج السنوي بـ 13 مليون هكتوليتر. ولمزيد من التوضيح بشأن التراجع وحالة القطيعة بين المتساكنين في الجزائر، أشار البيان إلى الأرقام التي تمخضت عن الإحصاء العام الذي جرى في عام 1930 وأظهر أنه لم يبق في الجزائر سوى 26153 مستعمرة أوروبية. وفي مقابل ذلك، كما تشير إحصاءات عام 1930، فإن عدد الفلاحين الجزائريين المسلمين الذين كانوا يعيشون على أراضٍ فلاحية بلغ 1.336.770 فلاحًا، في حين لم يكن يملك الواحد منهم معدلَ هكتارين فحسب. أما من حيث الرواتب، فكان الجزائري البسيط بين عامي 1870 و 1914 يتقاضى في اليوم ما بين فرنك واحد وفرنك ونصف فرنك في اليوم، لقاء 12 - 14 ساعة

عمل، وبين 4 و8 فرنكات بين عامـــي 1914 و1935، وبين 8 و12 فرنكًا في عام 1941 [29].

رابعًا: في سبيل تجاوز الأزمة الاستعمارية

سجل البيان أنه ما عاد ثمة إمكانية لإصلاح الأمور، وأنه لا يمكن التعويل على مفهوم الإصلاحات السياسية[30] التي سادت في القرن التاسع عشر، «لأن جميع المشـــاريع بكل ما انطـــوت عليها من وعود لم تتحقـــق، ويمكننا الجزم اليوم بأنها لن تحقق»[31]؛ فالمســـتعمرة الجزائرية أصبحـــت مجموعة مصالح تديرهـــا الحكومة العامة التي مُنحت نوعًا من الاســـتقلال الذاتي، وأمدت كبار المعمِّرين لا بالأراضي والمشـــاريع الاقتصادية الكبرى فحسب، بل أيضًا بقوة الفعل السياسي الذي سمح لهم بإعداد البرامج والمشاريع وتدبير شؤون ميزانية المســـتعمرة[32]؛ فعلى ســـبيل المثال كانت مدينة الجزائر عاصمة المســـتعمرة الفرنســـية، كما ورد صراحة في البيان، وكانت في عام 1942، مقر قيادة فرنسا

(29) Gouvernement Général de l'Algérie, *Rapport sur la réorganisation*, pp. 157-158.

(30) يتعلق الأمر بمجموعة مشـــاريع إصلاحية كما ذكرها البيان: الاقتراح الذي تقدم به كل من ميشـــلان وغوتيه الرامي إلى منح المسلمين الجزائريين المواطَنة؛ مشـــروع مارتينو في عام 1890 الذي نص على منح حق المواطَنة لبعض الجزائريين المســـلمين؛ تصريح جوريس الذي نادى بتحرير الإنسان المســـلم ومنحه صفة المواطَنـــة؛ البرنامج الذي أعـــده كل من كليمنصو وليغ في عـــام 1915 عن منح المواطَنة للمسلمين الجزائريين؛ مشـــروع روزي الذي تضمّن منح حق المواطَنة للمسلمين الجزائريين؛ أخيرًا مشـــروع فيوليت في عام 1937 الذي أيّده البرلمـــان، وتنكرت له المســـتعمرة الجزائرية، بعد ما تصدّى له شـــيوخ البلديات من خلال استقالة جماعية أدت إلى إســـقاطه، وسقطت معه حكومة التجمع الوطني.

(31) Gouvernement Général de l'Algérie, *Rapport sur la réorganisation*, p. 162.

(32) كان لتخصيص ميزانيـــة خاصة للجزائر، بطلب مُلح من المعمرين في الجزائر، دور بارز في بلورة فكرة الدولة الجزائرية (Etat algérien) التي كانت تعني في مطلع القرن العشـــرين سلطة المعمّرين في الجزائر. فبداية من عام 1900، تاريخ الموافقة على الاســـتقلال المالـــي (L'autonomie financière)، بدأ المعمّرون في البحث عن ســـبل الاســـتقلال، وتشـــكيل كيان الدولة الجزائرية التي تعبّر عن مصالح المعمريـــن وامتيازاتهم وصلاحياتهـــم، لكن ما يجب التنويه به هو عدم إســـقاطه مـــن التحليل العلمي التاريخي، ففكرة الدولة انبثقت أيضًا لدى النخبة الوطنية الجزائرية المتحفّزة للعمل السياســـي الحديث في صراعها مع مصالح المعمّرين وسلطة المتروبول.

الحرة التي كانت تواجه النظام النازي وتحاول دحره بمشاركة آلاف المسلمين. بناء عليـه، كان الجزائريون يتطلعـون إلى نيل الحرية والانعتاق بقدر شـغف الفرنسيين تطلعهم. وربما كان أول ما يجب أن يبادر الجميع إلى فعله هو إزالة النظام الاستعماري من العلاقة الجديدة بين فرنسا والجزائر، والسعي إلى رسم أفق سياسي يقوم على الحريات العامة والاستقلال، بحيث تبدو الجزائر وحدة إقليمية وسياسية في العالم، في سياق المرحلة النوعية الحادة التي كان يمر بها العالم بسبب الحرب العالمية الثانية التي وعد خلالها الزعيم الأميركي روزفلت بقوله إن الحرية والاسـتقلال والعدالة يجب أن يحظى بها جميع من يحلم بها من شـعوب العالم. ومن وحي هذا الحدث الدولي، عمـدت وثيقة البيان إلى تسـجيل مجموعة من المطالب/ الحلول التي رأت أنها أفضل طريقة لتسـوية المسـألة الجزائرية. ففي البداية صدر البيان باسم الشعب الجزائري وركز على هذه الصفة، أي نسب السكان إلى اسم البلد كما تفعل جميع البلدان في العالم، لا باسم الدين، أو القوميات أو الإثنيات. ومن ثم لفت البيان إلى ضرورة تطبيق مبدأ حق الشـعوب في تقرير مصيرها، صغيرة أكانـت أم كبيرة (مبدأ روزفلت الذي تواصل مع مبدأ ولسـون في الحرب العالمية الأولى). وكفل هذا المبدأ لجميع الشـعوب معاملة عادلـة بمنأى عن كل إجحاف وجـور. كما رصدت الوثيقة صوغ دستور جزائري يؤسـس للدولة الجزائرية ويضع لها قانونًا أساسًا وفق الاعتبارات التالية:

- الحرية والمسـاواة المطلقة لجميع سـكان الجزائر مـن دون تمييز في الدين أو العنصر.

- إزالـة الملْكيـة الإقطاعية عبر مشـروع زراعـي كبير، وإقـرار الحق في الرفاهية والهنـاء لقطاع عمّال الزراعـة لأهميته وحيويته فـي إزالة النظام الاستعماري.

- الاعتراف باللغة العربية لغة رسـمية ومسـاواتها باللغة الفرنسية (للغة العربية بُعد تاريخـي واجتماعي وثقافي للشـعب الجزائري، يسـتند إليها في

الإفصاح عن شخصيته القاعدية، ومن ثم انتزاع الاعتراف الدولي به)[33].

- حرية الصحافة والحق في إقامة الجمعيات.

- التعليم المجاني والإجباري لجميع الأطفال من الجنسين.

- حرية العبادة لجميع السكان، وتطبيق مبدأ فصل الدين عن الدولة على جميع الديانات.

إضافة إلى ذلك، طالب البيان أن يساهم المسلمون الجزائريون فورًا في حكومة بلدهم، كما حدث في مستعمرات المملكة المتحدة، وكما فعل الجنرال كاترو (Catroux) في سورية، والماريشال بيتان مع الألمان في تونس. فحكومة كهذه وحدها تسمح للشعب الجزائري بالمشاركة في إدارة الشأن العام، في ظل الكفاح المشترك في الحرب الجارية ضد النظام النازي. كما طالب البيان الإفراج عن جميع المتهمين والمعتقلين السياسيين، مهما تكن توجهاتهم وانتماءاتهم[34].

لا ريب في أن هذه المطالب كانت مستوحاة من البرامج والمشاريع التي سبق أن تقدم بها ممثّلو الأهالي إلى السلطات العمومية، إن في الجزائر أو في باريس، وأخذت في الاعتبار حركات التحرر التي برزت في الساحة الدولية، ومحاولات التخلص من الأنظمة القمعية والتسلطية الناتجة من ظاهرة الاستعمار. فتوجّه البيان في نسخته الأولى إلى قوات الحلفاء، في وقت كان العالم برمّته يشهد حالة تململ وتغيّر على جميع المستويات، أفرزت تطورًا

---

(33) على الرغم من أن جميع الذين صاغوا بيان الشعب الجزائري ووقّعوه كانوا ممن تعلموا في المدارس الفرنسية، وكانوا يكتبون ويفكرون باللغة الفرنسية أيضًا، فإن واقع الحال أجبرهم على التزام الواقعية التي أعادتهم إلى الوعي بحقيقة الجزائر التاريخية، وتاريخ الجزائر في ظل الاستعمار الذي حرمها بُعدها العربي والإسلامي، وحاول أن يفوّت عليها فرصة أن تحظى بالمدينة والسياسة والدولة. وهكذا، كما يبدو من موقف النخبة التي أصدرت البيان، فإن اللغة الفرنسية لم تكن في حالتهم تعبّر عن حالة استلاب واغتراب أو دعوة إلى الاندماج السلبي، بقدر ما كانت وسيلة تواصل وتفكير خلافًا للوضع الاستعماري وتخليصًا للشعب منه.

(34) Gouvernement Général de l'Algérie, *Rapport sur la réorganisation*, p.164.

جديدًا في العلاقات الدبلوماسية والسياسية بين الدول والأمم، وخصوصًا على صعيد انهيار الإمبراطوريات التي حلّت مكانها وحدات سياسية يخاطبها القانون الدولي العام كدول حديثة. كما أن خطاب الحركات الوطنية كان يتداول آنذاك موضوع المشاركة في الجهد الحربي ضد الأنظمة الفاشية إلى جانب الدول الكبرى، لقاء الحصول على الحقوق والحريات والاستقلال، فضلًا عن الإفراج عن المعتقلين السياسيين، وتوسيع دائرة الإصلاحات في البلدان المستعمرة على جميع الصُعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تمكّن الأفراد من ارتياد المجال العام وإرساء قواعد نظام الدولة/ الأمة[35].

تجاوب أصحاب البيان مع الوضع الدولي، وخصوصًا تداعياته السياسية والقانونية (الشرعية الدولية المؤسسة للدول)، بحكم تجربتهم في الأمور الإدارية والمالية وتمثيل الأهالي المسلمين في هيئات معينة منتخبة. وكان لهذا التفاعل حيويته الإيجابية مع الخارج، وهو ما اضطر السلطات العسكرية الفرنسية إلى دفع أصحاب البيان إلى ضرورة إعادة صوغه وحصره في مطالب داخلية خاصة بالشأن الفرنسي، لعدم وجود صلة لسلطات الحلفاء بما يجري في الجزائر. فاضطر فرحات عباس ورفاقه إلى إصدار نسخة أخرى من البيان

(35) مثّل التمسك بروح العصر الجديد الناجم عن الحرب والمبادئ التي بدأت تحكم العلاقات الدولية خطًا سياسيًا ثابتًا التزمت به كل من حركتي فرحات عباس ومصالي الحاج، وصارت مسألة الشرعية الدولية مرجعًا تحتج به جميع الحركات الوطنية في العالم. فقد ورد في البيان/ التقرير الذي تقدّم به فرحات عباس إلى المؤتمر الأول للاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري الذي عقد في مدينة سطيف، في 25-27 أيلول/ سبتمبر 1948: «يُطَمئن الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري منظمة الأمم المتحدة في شأن تمسكه بمبدأ تعاون جميع شعوب العالم، كبيرها وصغيرها من أجل عالم أفضل، ويطلب منها (هيئة الأمم)، وفقًا لميثاق سان فرانسيسكو، إزالة النظام الاستعماري في العالم كلّه كشرط ضروري لبزوغ عصر الهناء والحرية. كما يطلب منها العمل على احترام حق الشعوب في تقرير مصيرها، ووقف الحرب في إندونيسيا وفلسطين وفيتنام، وصون وحدة تراب هذه البلدان ضد الاعتداءات الإمبريالية والصهيونية. ورفع الاتحاد الديمقراطي عقيرته ضد مشاريع عودة المستعمرات الإيطالية السابقة إلى معتدين ومغتصبين جدد وطالب بتحريرها بالكامل». انظر: «Résolution de politique générale adoptée par le congrès,» dans: Ferhat Abbas, *1er Congrès de l'Union démocratique du manifeste algérien, Sétif, les 25, 26 et 27 septembre 1948. Regards sur le présent et l'avenir de l'Algérie, notre combat contre le colonialisme, pour l'avènement d'une démocratie véritable en Algérie, rapport présenté par Ferhat Abbas* (Alger: éd. Libération, 1948), p. 30.

موجهة إلى السلطة الفرنسية فحسب في يوم 11 حزيران/ يونيو 1943، وكانت أقل حِدَّة من النسخة الأولى.

توكيدًا لما سبق، توضح الوثيقة الإضافية للبيان نوع المؤسسة التي ستدير شؤون الحكم للجزائريين: «يكفي في هذا الصدد أن نبحث عن حل مشكلة تحرر الجزائر في دستور يوفر لجميع السكان الحقوق والحريات نفسها، من دون تمييز في الجنس أو في الدين. وهذا ما يعبّر عن روح الديمقراطية الحقيقية»[36]. والمقصود بالدستور قانون أساس لحكم ذاتي في الجزائر يدير شؤون الجزائريين في وطنهم، بعد ما فشلت السلطة الفرنسية في استيعاب المسلمين كمواطنين ضمن الفضاء السياسي التي حاولت أن توفره طوال قرن من الاحتلال؛ إذ استعصى حل مشكلة التحرر والاستقلال ونظام حكم يليق بالإنسان الجزائري، إن في فرنسا أو في الجزائر. فشعور الجزائري بأنه أجنبي كان يطارده في كلا البلدين. والبيان لم يرَ في الجمهورية الفرنسية مرجعية عليا، ورأى إمكانية قيام نظام سياسي بحكم ذاتي يسوس الجزائريين من وحي القيم والمبادئ الديمقراطية الحديثة، أو كما ذكر البيان: «فإن الشعب الجزائري يريد اليوم أن يحقق، من خلال تكوين دولة جزائرية ديمقراطية ليبرالية، نهضته وحقه في الحياة، وفي أمنه ومجده»[37].

أخيرًا، خلص البيان، بعد عرض وافٍ لمسوغات الحق في الحياة الحديثة في فقرته الأخيرة، إلى ما يلي: «من أجل وضع حد لجميع ما يروّج الآن، فإن المندوبين الماليين، عربًا وبربرًا، يطالبون بإقرار حرمة الإقليم الجزائري ووحدته، والاعتراف بالحكم الذاتي السياسي للجزائر[38]، باعتبارها أمة ذات

(36) Abbas, *I^er Congrès de l'Union démocratique*, p. 167.

(37) Ibid., p. 167.

(38) تشير الوثيقة في الموضع نفسه إلى أن مشروع الدولة الجزائرية المرتقبة يؤجل تشكيلها إلى ما بعد انتهاء الحرب، على أن يستشار الشعب في ذلك من خلال انتخابات حرة. ثم يوضح البيان البرنامج الذي يحتوي على المطالب التالية (قابلة للتطبيق بعد الحرب):

أولًا: المشاركة الفورية والفعلية لممثّلي السكان المسلمين في الحكومة والإدارة الجزائرية، من خلال: =

سيادة، مع احتفاظ فرنسا بحق النظر، والمساعدة العسكرية التي تقتضيها سياسة التحالف في حالة نشوب نزاعات وحروب»[39]. يتضح أن البيان لم يتطرق إلى

= – تحويل الحكومة العامة إلى حكومة جزائرية، تُشكَّل من وزارات موزعة بدورها بين مستحقيها الفرنسيين والمسلمين. وتتحوّل المديريات الحالية إلى مديريات وزارات. أما رئيس الحكومة، فيصبح حاكمًا عامًا بلقب سفير أو محافظًا ساميًا لفرنسا في الجزائر.

– تمثيل متساوٍ بين الفرنسيين والمسلمين في جميع المجالس المنتخبة، وهيئات المداولات (المجلس الأعلى للحكومة، المندوبيات المالية، المجالس العامة، المجالس البلدية، الغرف التجارية والزراعية وهيئات التحكيم، وفي جميع الدواوين والمكاتب والمجالس واللجان والنقابات).

– إدارة مستقلة للدواوير في البلديات المختلطة، وفقًا لقانون البلدية لعام 1884. ويتحول نظام الجماعة إلى مجلس بلدية ورئيسه إلى رئيس الدّوار.

– شغْل المسلمين جميع وظائف السيادة، ضمن شروط التوظيف والمعاملة ونظام المعاشات المطبق على الفرنسيين نفسها. وإقرار مبدأ التوزيع العادل لجميع الوظائف بين الفرنسيين والمسلمين.

– إلغاء جميع القوانين والإجراءات الاستثنائية، وتطبيق نظام الحق العام في إطار تشريعات جزائرية.

ثانيًا: المساواة في شأن ضريبة الدم

– إلغاء نظام تجنيد الأهالي والخدمة العسكرية «المحدد بالصفة الأهلية». وتوحيد طريقة الانخراط والتجنيد، والمساواة في الرواتب والترقيات وعلاوات نظام المعاشات والمنح، وإمكانية تقلّد جميع الرتب.

– تسليم عَلَم الجزائر إلى الجيش الجزائري، ذلك أن الألوان الجزائرية مع الألوان الفرنسية تساعد في رفع معنويات الجيش.

ثالثًا: الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية

– إنشاء الديوان الفلاحي الأهلي.

– إنشاء وزارة للعمل من أجل تطبيق القوانين الاجتماعية على الفئة الشّغلية في قطاعات الزراعة والتجارة والصناعة.

– إلغاء نظام التعليم الخاص بالأهالي، وتوفير وسائل ناجعة من أجل تحصيل العلم لمليون طفل أهلي غير مسجلين في مدارس التعليم بسبب نقص المقاعد، إضافة إلى حرية تعليم اللغة العربية.

– إنجاز السكنات وتوفير الماء الصالح للشرب، وطرق المواصلات والاتصالات، إضافة إلى المستشفيات، وربط الأرياف بشبكة كهربائية.

– إلغاء قانون الملاحة الصادر في 2 نيسان/ أبريل 1899 الذي كرس احتكار السفن والبواخر.

– إلغاء النظام الاقتصادي الموجّه والعودة إلى النظام الحر.

– إلغاء قانون التنسيق بين السكك الحديد والطريق.

– حرية ممارسة العبادة الإسلامية.

– حرية الصحافة بالعربية والفرنسية.

– الترخيص بإصدار ثلاث صحف في كل من الجزائر ووهران وقسنطينة، تعبّر عن رأي المسلمين الجزائريين.

Abbas, *1er Congrès de l'Union démocratique*, pp. 168-169.

(39) Ibid., p. 168.

الاستقلال الكامل، وأبقى على نوع من العلاقة مع فرنسا كدولة مرجعية تساعد الجزائريين في الإشــراف على تكوين الدولة التي ستحكمهم وفق نهج سياسي حديث.

هكذا تصوّر فرحات عباس وصائغو بيان الشــعب الجزائري حل المسألة الجزائرية: دولة تتمتع بحكم ذاتي تستمر في علاقتها بالدولة الفرنسية من حيث حق النظر والسياســة الخارجية والدفاع، فضلًا عن النمط الفرنســي في التدبير والإدارة وأســلوب العمل. وكشــف الإقرار بهذا الوضع فــي حقيقة الأمر أن النخبة الوطنية اعترفت بعدم قدرة الجزائريين على ممارسة السيادة والاستقلال آنذاك؛ فإدارة دفة الحكم كانت لا تزال مستعصية على الأهالي بسبب الاستعمار الذي كان عائقًا كبيــرًا على طريق تنميتهم وتدريبهم على إتقان أســلوب إدارة الشــأن العام، وحرمهم بلورة حــسٍّ مدنيٍّ وعمومي كمواطنيــن في دولة ذات مؤسســات جمهورية. لذا، في الوقت الذي أظهر فيه البيان حرصًا شديدًا على ضرورة التخلص من الاســتعمار ودخول منعطف خطِر على الأمتين الفرنسية والجزائرية، فإنه (البيان) أبدى موقفًا محافظًا ومعتدلًا على مستوى نظام الحكم الذي كان يريده، وترك عملية اكتمال الســيادة إلى سيرورة التاريخ، وخصوصًا آلية الديمقراطية.

يمكننا أن نقرأ فقرات البيان من جانب آخر يكشــف عن حدود ما كان في إمكان النخبة المطالبة بــه بناء على إمكانات الأهالي، واختلاف مواقف أطراف الحركة الوطنية وتباينها وفق درجة تقديرها لحال المجتمع الجزائري المســلم؛ فما يلاحَظ هو أن التشــكيلات الوطنية لم تكن كلها على رأي واحد في مسألة تقدير قدرة الأهالي في تسيير الشــأن العام ومؤسساته بحسب مقتضيات الدولة المدنيــة الحديثة. وإعطاء حق النظر للدولة الفرنســية يفســر عــدم الرغبة في المغامرة بمنح الاستقلال التام والكامل للجزائر. بتعبير آخر، رفضت النخبة من

خلال البيان مهادنة الاستعمار رفضًا قاطعًا، ومنحت نوعًا من القبول للجوانب الحقوقية والإدارية والدستورية والثقافة الفرنسية الملازمة لتسييرها[40].

(40) كان الحزب الاستعماري يتخوف من الموقف الأهلي المعتدل والمعقول الذي تبنّى التدرج وآلية الديمقراطية من أجل تغيير الأمور وإصلاحها في الجزائر، ذلك أنه قدّر أن مثل هذا الموقف تضمّن الصدق وإمكانيـــة تحقيقه في الواقع. فالاعتدال في رأي المعمّرين، ومن يســـاندهم في الحكم، هو عين الصواب، ومن ثم كان يمثّل خطرًا حقيقيًا على مســـتقبل الجزائر الفرنسية. انظر في هذا المجال المنشور الذي صاغه الحزب الاستعماري محذرًا من عواقب تداعيات «البيان» ومضاعفاته. P. Déros, «Alerte aux français. L'Algérie et les amis du Manifeste,» Oran, Heintz Frères, 1946.

الفصل الخامس عشر

النخبة الوطنية أمام لجنة الإصلاحات

أولًا: تصريح صيّاح وعبّاس

تقدم عبد القادر صيّـاح وفرحات عبـاس بتصريح ضمّنـاه إصلاحات لمصلحة الأهالي المسـلمين فـي الجزائر، يجـب أن ترافق المقـررات التي تعتزم «اللجة الفرنسـية للتحرير الوطني»[1] اتخاذها فور انتهاء الحرب. وكانت

(1) جاء قرار اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني، بتاريخ 11 كانون الأول/ ديسمبر 1943، وتضمّن البنود الآتية:

– تتوجه سياسـة فرنسـا حيال الفرنسـيين المسـلمين في الجزائر إلى ترقية أوضاعهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بشـكل متدرج إلى أن تصل إلى مسـتوى الفرنسـيين غير المسلمين نفسه. وانطلاقًا من هذا المبدأ، ترى اللجنة ضرورة:

- الإسراع بمنح النخب الإسـلامية حق المواطَنة الفرنسـية من دون التخلي عن نظام الأحوال الشخصية الإسلامي.
- رفع تمثيل المسـلمين في الهيئات ومجالس المداولات الجزائرية، وتوسـيع نطاق الحق في الاقتراع العام للمسلمين.
- ترقية عدد أكبر من المسلمين في المناصب الإدارية.
- إعداد برنامج كامل من أجـل الترقية الاجتماعية، والتقدم الاقتصادي لفائدة جميع السـكان الفرنسيين المسـلمين، وفي موازاة ذلك، يجرى تقويم، ثم البحث عن المصادر المالية الضرورية لتغطية تحقيق هذا البرنامج وتحديد آجال تطبيقه.

– تولي محافظ الدولة المكلّف بشـؤون المسـلمين، الحاكـم العام في الجزائـر، تقديم جميع الاقتراحـات اللازمة من أجـل تحقيق القرارات المنصـوص عليها أعـلاه. Gouvernement Général de =

الأطراف الجزائرية كلها قد سارعت إلى المبادرة إلى تقديم مطالبها في أوضاع مواتية ومحفّزة، لم تعهدها من قبل. وكانت فدرالية المنتخبين المسلمين، من خلال روادها المعروفين (صيّاح، بن جلول، فرحات عباس، تامزالي... إلخ.)، هي التنظيم الذي تجاوب أكثر مع اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني التي كانت تحتاج إلى دعم الأهالي لها في جهد الحرب التي كانت مشتعلة في جميع أوروبا وسائر أنحاء العالم. وهكذا، انتهز فرحات عباس وجماعته في حركة أحباب البيان، قبل أن يؤسس الحزب المعروف باسم «الاتحاد الديمقراطي لأحباب البيان»، مناسَبة تشكيل لجنة التحرير بقيادة الجنرال ديغول، من أجل مواصلة ما بدأه مع بيان الشعب الجزائري، لأنه وجد طرفًا أكثر استعدادًا للحديث عمّا يريده الشعب الجزائري من خلال نُخبه.

كانت اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني، وهي حركة لمقاومة النظام النازي، في وضع يسمح لها بإدراك ما ترومه حركة المقاومة الجزائرية، فضلًا عمّا يريده كبار الموظفين في السلطة والحكومة العامة، أي كانت اللحظة لحظة تاريخية للإصغاء إلى الجميع[2]. وفي تصريح صيّاح وفرحات أمام «لجنة الإصلاحات

= l'Algérie, *Rapport sur la réorganisation de l'hygiène et de l'assistance médicale dans les milieux musulmans d'Algérie: présenté à la Commission chargée d'établir un programme de réformes politiques, sociales et économiques en faveur des musulmans français d'Algérie, par le Docteur Tamzali Abdennour* (Alger: Impr. officielle, 1944), p. 5.

(2) حرصت اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني على إضفاء الصدقية على أعضاء لجنة الإصلاحات ومستشاريها، وعيّنت لهذا الغرض ستة أشخاص من المسلمين الجزائريين، هم: شيخ العرب سي بوعزيز بن قانة؛ الدكتور ابن جلول، عضو المجلس الاستشاري المؤقت، والمستشار العام والمندوب المالي؛ الدكتور تامزالي، رئيس اللجنة القبائلية للمندوبين الماليين؛ فُضيل مندوب مالي؛ الشيخ الطيب العقبي؛ قاضي عبد القادر، رئيس جمعية الفلاحين، إضافة إلى ستة ممثلين فرنسيين: ثلاثة من المتروبول وثلاثة من الجزائر. وعُقدت الجلسات بإشراف أمين عام الحكومة العامة نيابة عن الحاكم العام الجنرال كاترو الذي كان في مهمة في لبنان، وكانت له مداخلات وتعقيبات لاحقًا. وممّا جاء في مداخلة الأمين العام التي رسم فيها حدود ما يمكن أن يطمح إليه الجميع: «إن المسلمين كانوا دائمًا أوفياء لفرنسا، حتى أولئك الذين أعلنوا إيجاد مواطَنة محلية أو تابعة للإمبراطورية، فإن ذلك كله يُفهم ويُدرج ضمن الجنسية الفرنسية». وسعى دائماً، وهو يدير الجلسات وينظمها، إلى التأليف بين الآراء في اتجاه توكيد المواطَنة الفرنسية وجنسيتها. ومن جملة تدخلاته كان هذا التصريح: «إن الشيخ بن قانة يؤيد وجه نظر السيد فُضَيل في شأن موضوع الشخصية، فمن شأنها أن تخلق استياءً لدى الرأي العام. فالمسلمون كلهم مجمعون =

المكلفة بإعداد برنامج الإصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لفائدة المسلمين الفرنسيين في الجزائر»[3]، ما يفيد باستثمار هذه اللحظة، إن على مستوى الفكرة وأسلوب تحقيقها أو من حيث إمكاناتها الشرعية التي لا تراعي مصالح الجزائريين فحسب، بل الوجود الفرنسي في الجزائر أيضًا وتخليصه من «المأزق الاستعماري».

جاء في هذا التصريح أن الجزائر تعيش منعطفًا حاسمًا وخطِرًا على صعيد الوجود الفرنسي في الجزائر وفي حياة الأهالي المسلمين أيضًا؛ إذ ولّى إلى الأبد زمن التَّرْقيعات والوعود، وحلّ زمن الجدية والفعل الفوري لأن جميع ما تقدمت به الإدارة الاستعمارية لم يُجدِ نفعًا، بل زاد من حدة التوتر ومن تدهور

= على رغبة واحدة: أن يكونوا فرنسيين، وأن يندمجوا في مفهوم المواطَنة الفرنسية. والشخصيات التي سوف نستمع إليها لا يمكنها إلا أن تؤكد هذا الرأي المجمَع عليه». Gouvernement Général de l'Algérie, p. 17.

(3) تشكلت هذه اللجنة بناء على القرار الصادر في 14 كانون الأول/ ديسمبر 1943، من أجل إعداد برنامج يتكفل بترقية الفرنسيين المسلمين من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وتضمن البرنامج خصوصًا:

- الحصول على حق المواطَنة الفرنسية للنخب المسلمة من دون التخلّي عن نظام الأحوال الشخصية الإسلامي.
- زيادة تمثيل المسلمين في مجالس المداولات الجزائرية وتوسيع حقهم في الاقتراع العام.
- ترقية أكبر عدد ممكن إلى المناصب الإدارية.
- النشر الواسع للتعليم العام والمهني في صفوف السكان المسلمين في المدن والأرياف.
- إعادة تنظيم فاعل لقطاع النظافة والمساعدات الصحية وسط المسلمين.
- مساعدة عدد أكبر من العائلات المسلمة في الإقامة على أراضٍ شاغرة، أو أراضٍ يمكن إصلاحها بواسطة تجهيزات ملائمة.
- إنشاء مصانع جديدة قادرة على امتصاص عدد أكبر من العمال المسلمين.
- توسيع الصناعة الحرفية لتطاول المسلمين في المدن والأرياف.
- تطوير العمل بنظام القروض والمساعدات الفلاحية لمصلحة المزارعين المسلمين.
- تطوير الوضع السكني في المدن والأرياف.
- تعميم تطبيق القوانين الاجتماعية على العمال الجزائريين التي يستفيد منها العمال الأوروبيون في الجزائر.
- تنظيم أوضاع العمل ونظام أجور العمال الزراعيين المسلمين. Gouvernement Général de l'Algérie, p. 6.

حياة الأمة والمجتمع والشـعب. فالاسـتعمار منظومة دكتاتورية لا يرجى منها أي شـيء، ومثله كمثل النظام النازي الذي أضرم نار الحرب في أوروبا كلها، وصار العالم بأسـره يعاني ويلاتها. وكي يعيش الفرنسـيون إلى جانب الشعب الجزائري، ويُسَخَّر هذا الأخير من أجل الدفاع عن القضية الفرنسية، كان لا بد من تعميم شرط الحرية على الجميع، وأن لا تستأثر بها الدول الغربية وحدها، وألا تظفـر أوروبا وحدها بالديمقراطية، بل يجب أن تعـم المعمورة كلها وأن تكون لمصلحة شعوب العالم». ثم يعيد التصريح توكيد الحقيقة السياسية التي أسست عليها أوروبا نظرية الحكم:

- يولد الناس ويبقون أحرارًا ومتساوين في الحقوق.

- لكل شعب الحرية في تقرير مصيره[4].

يتضح تمامًـا أن المبدأين كليهما لم يكونا جديديـن في خطاب المقاومة السياسـية للاسـتعمار وأنظمة الحكم الطاغية؛ فَهُمَا متأتيـان من إعلان الثورة الفرنسية، ونقاط الرئيس ولسـون الأربع عشرة، والثورة البلشفية (1917). وإذ تؤكدهما الحركات الوطنيـة في جميع بقاع العالم، ففي ذلك دليل على وصول الوعي الإنساني إلى مرحلة التحرر والاستقلال.

إن ما يلاحَظ في التصريح هو أنه لا يخرج في مدلوله العام عن بيان الشعب الجزائري الصادر في 31 آذار/ مارس 1943، غير أنه يتضمن رؤية واضحة لا تقبل دحضًا ولا تسـويفًا، لأنه يراعي تحقيق مصالح الشعبين الجزائري المسلم والفرنسـي، بعيدًا عن الغوغائية والشـوفينية والنزعة الشـعوبية. ومثال النظام الذي يقدمه هو: «الحكم الذاتي السياسـي الذي يجـب أن يحل محل الأنظمة الاستعمارية القديمة التي اتسـمت بالعنف واللاإنسانية، وهو ما يجب أن يمثّل القاعدة التي يسـتند إليها من أجل إحداث أي تغيير إصلاحي، إن في فرنسا أو

(4) Gouvernement Général de l'Algérie, p. 57.

في الجزائـــر، ومنه يتحدد ميلاد النظام الجديد أيضًـــا»[5]. ثم يواصل التصريح، دائمًا على طريق الوضوح وإمكانية التحقيـــق، تحديد مقتضيات الحكم الذاتي على النحو الآتي:

- يجـــب أن يُحَدّد (نظام الحكم الذاتي) العلاقات الفرنســـية - الجزائرية على صعيد منطقي وعقلاني: أي يجب أن تكون هذه العلاقات من شـــعب إلى شعب.

- الاحتفاظ بحق النظر للمتروبول في شأن تطور الأوضاع في الجزائر.

- أن يضع نظـــام الحكم الذاتي حـــدًا لجميع الغمـــوض والمخاتلة التي يتعمّدها النظام الكولونيالي من أجل الإبقاء على سيطرته.

- يحدد نظام الحكم الذاتي مطالب الشعب بالحريات المحلية والاعتراف بالجنسية الجزائرية، ومن ثم يجنّب فرنسا من غزو مواطني المستعمرات لها.

- يُوْضَع حد لجميـــع مصادر الخلاف والنزاع بين ممارســـة المواطنة في الجزائر، واحترام التقاليد والديانة الإســـلامية، وتعمـــل على تجنب أي مغامرة مثل تلك التي يعيشها اليهود الجزائريون، بعد إلغاء مرسوم كريميه[6].

- إن نظام الحكم الذاتي قائم على الاحتفاظ بالديمقراطية وإضفائها على

---

(5) Ibid., p. 57.

(6) المقصود بالمغامرة هو أن نظام فيشي الموالي للنظام الفاشي سحب حق المواطَنة من اليهود كتصرف إجرامي في حقهم، بعد ما اعترفت لهم الســـلطة الفرنسية في عام 1870 بحق الجنسية الفرنسية والمواطَنة من خلال مرسوم كريميه المعروف. ففي ذلك العام كان عدد اليهود الأهالي حوالى 200.000 فقط. أما المسلمون، فوصل عددهم في عام 1944 إلى 7 ملايين نسمة، وهو رقم كبير وخطِر لو أقدمت السلطة الفرنسية الجديدة على منح جميع المسلمين الحق في المواطَنة الفرنسية، ومن ثم يعكس المأزق الخطِر الذي آل إليه الاستعمار الذي تمادى في تصلّفه وعناده عندما تجنب إسعاف الأوضاع الأهلية في المستعمرة، وصارت الأزمة تطل بوجهيها الاثنين، وجه يتعلق بأزمة الأهالي المسلمين الذين حُرموا من إمكانات الدولة الحديثة، ووجه يتعلق بعرّاب الاستعمار والرأسمالية الاحتكارية المرابية في الجزائر، إذ صار وجودهم موضع سؤال ونظر بسبب وضوح فكرة المؤســـة العامة وضرورة المسلمين بها وغياب أي استعداد لدى الإدارة الاستعمارية للتجاوب مع هذا الواقع الجديد.

المجالس الجزائريـــة، وتحويل الحكومة العامة إلـــى حكومة جزائرية، ويحترم مبدأ اللامركزية الذي يُعلّق عليه مصير الجزائر والبلدان الأخرى.

- يترك نظام الحكم الذاتي إمكانية تشـــكيل فدرالية دول شمال أفريقيا مع تونس والمغرب بإشراف فرنسا ورعايتها.

- يمنح نظام الحكم الذاتي كامـــل الحرية في الانضمام إلى هذه الفدرالية بعد استشارته من خلال استفتاء عام[7].

أما المأخذ على هذا التصريح، فهو أنه اقتصر على الحل السياسي[8] للوضع الجزائري فحسب، وذلك بسـبب دقة ذلك الوضع، ولأن السياسة هي الأصل الذي يساعد أكثر في حل بقية المسائل الزراعية والاجتماعية والعمالية... إلخ. فجميع ما ورد في التصريح يمكن اختزاله في تبيان نوع النظام السياســـي الذي يليق بالجزائريين في ذلك الوقت، وفي سسياق أوضاع دولية وجهوية مشحونة بتوترات ومضاعفـــات الحرب على المســـتعمرات، مثل مشـــاركة الجزائريين المسلمين في جبهات القتال، وتحوّل مدينة الجزائر إلى مقر قيادة أركان اللجنة الفرنســـية للتحرير الوطني، وهو ما عزّز اقتناع النخبـــة الوطنية بضرورة التلازم بين مصلحة المسلمين والمصلحة الفرنسية في ما يتعلق بمستقبل الجزائر. لذا، أبقى التصريح حق النظر لفرنسا بشأن الجزائر كآلية من آليات الحكم الفدرالي، وكتعبير عن الحكم الذاتـــي، لأن المجتمع الذي كان من المفترض أن يقوم فيه هو مجتمع مكوّن من مواطنين جزائريين كاملي الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهكذا، كانت الخطوة الجريئـــة التي خطاها التصريح على طريق بناء الدولة الجزائرية خطوة اقتراح مبـــدأ المواطَنة الجزائرية، وهو ما يعزّز صلة الجزائريين المسلمين بمؤسساتهم، وكذلك يحمي الفرنسيين من «سلطة العدد»

---

(7) Gouvernement Général de l'Algérie, pp. 57-58.

(8) الحقيقـــة أن جميـــع المقترحات التي تقدم بهـــا ممثلو الأهالي ركّزت على ما هو سياســـي، وتواضعوا على إيلاء العنصر السياســـي الأهمية القصوى ووضعه على ســـلّم الأولويـــات قبل غيره من عناصر البرنامج، وخصوصًا أن المدة التي حُدّدت لفريق العمل لوضع التقرير النهائي كانت شهرًا واحدًا فقط، أي حتى 31 كانون الثاني/ يناير 1944.

التي تفضي إلى ذهاب المسلمين مسافة أبعد في اقتحام المجال العام والاقتصاد الفرنسي، حتى في المتروبول.

سارعت اللجنة الإصلاحية إلى الاعتراض على مضمون التصريح، وعقّب الأمين العام على ذلك بقوله: «يريد السيد عباس مواطَنة جزائرية ودولة جزائرية وحكومة جزائرية وعلمًا جزائريًا، لأنه يعتقد أن غير هذا الحل يمكن أن يفضي إلى مزيد من الانقطاع بين المواطنين وغير المواطنين، وإلى غزو (مواطني المستعمرات) غير المؤهلين لإدارة الأملاك الفرنسية العامة»(9). وهكذا، فإن اعتراض الأمين العام ورئيس اللجنة، في غياب الحاكم العام الجنرال كاترو الذي كان في زيارة إلى بلاد الشام، هو اعتراض على ما سيترتب عن نظام الحكم الذاتي الذي سعى إليه فرحات عباس وأنصار أحباب البيان: دولة جزائرية وحكومة جزائرية وعلم جزائري ومواطَنة جزائرية، أي مجموعة من الحقائق الجزائرية التي لم تعهدها الحكومة العامة، وكانت تعمل على تلافيها، بينما حاول التصريح اقتراح الدولة التي يريدها، وهي نتاج آخر ما توصل إليه الوعي السياسي، وخصوصًا بعد الإخفاق الكبير لمشروع بلوم/ فيوليت لعام 1937، والذي اعترض عليه شيوخ البلديات وكبار المعمِّرين وحزبهم العتيد في الجزائر والمتروبول. فالتصريح تحدث بخطاب عدم العودة إلى الوراء وتخطّي جميع ما هو قديم، والبحث عن الوسائل والطرائق الثورية التي تمكّن الجزائريين المسلمين من استعادة القدرة على إدارة الشأن العام كمواطنين على قدم المساواة مع الآخرين. وهذا ما لخصته الفقرة الأخيرة من التصريح: «نأمل من اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني(10) ألا تتردد في قطع

---

(9) Gouvernement Général de l'Algérie, p. 59.

(10) عن قيمة قرارات اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني وأهميتها، نورد بعض ما جاء في افتتاحية غونو، الأمين العام للحكومة الذي رئس جلسات اللجنة الإصلاحية مع الأطراف التي دُعيت إلى تقديم مقترحاتها وبرامجها الإصلاحية: «أخذت قرارات لجنة التحرير مجراها إلى حديث الناس، وهي في الوقت الراهن لا تنتشر فحسب في أوساط المسلمين في الجزائر، حيث أيقظتهم على أمل كبير يجب ألا يُخيّب، بل يهتم بها العالم الإسلامي والعالم كله، وحتى الأمم المتحدة، فالجميع تعرّف إلى وجه فرنسا الحقيقي». المصدر نفسه، ص 10.

علاقتها بالماضي المتهرئ، وأن تسير على طريق الإصلاحات الثورية الكبرى واعتمادها لهذه المقترحات التي قدمناها، ورائدنا في ذلك خدمة الجزائر وفرنسا والإنسانية»[11].

ثانيًا: آراء ومواقف في شأن المواطَنة

حظيت النقطة الأولى المتعلقة بالحل السياسي بالنصيب الأوفر من مداخلات النخبة المسلمة، وكذلك بعض الشخصيات السياسية والقانونية الفرنسية؛ فالحل السياسي، كما جاء في تصريح ديغول: تمكين النخبة المسلمة من حق المواطنة[12] مع الاحتفاظ بالنظام الإسلامي (الشريعة الإسلامية) في مجال الأحوال الشخصية. وقد أجمع على هذا الاقتراح معظم الأطراف الجزائرية، ومنها الطرف الطُرُقي بجميع شخصياته وزواياه. وكان من الذين ترددوا على لجنة الإصلاحات في شأن هذه المسألة السياسية الشيخ ابن طكّوك الذي أعرب أمامها بأن «ما ورد في تصريح الجنرال ديغول ينم عن ثقة كبيرة حيال السكان الأهالي الذين سجلوا بارتياح كبير بأن الحقوق السياسية التي تمنح لهم تحترم مبادئ الإسلام، ولأنها لا تمس نظام الأحوال الشخصية»[13]. ويتضح أن فهم الشيخ ابن طكّوك انطوى على سذاجة وافتقر إلى دراية قانونية وسياسية، وكل ما في الأمر أنه قدم رأيًا مُبَسَّطا وعامًا لموضوع خطِر في حياة

(11) Ibid., p. 58.

(12) في منطوق قرار لجنة الإصلاحات الذي وقّعه الجنرال ديغول أن حق المواطنة يعني المعنى نفسه الذي تعرفه قوانين الجمهورية، أي ذلك الحق الذي يسمح بـ: واجب الخدمة العسكرية؛ القضاء المدني؛ الوصول إلى مناصب الشغل والوظائف الإدارية والتعليم العام؛ إمكانية التقاضي أمام المحاكم الجنائية؛ العضوية في المجالس المحلية في الجزائر وفرنسا وفي الخارج أيضًا... إلخ. فالفرد الذي يستحق المواطَنة هو فرنسي بامتياز ويورث هذا الحق أبناءه بصورة تلقائية. أما الجدل والنقاش اللذان دارا في أوساط النخبة الوطنية بمختلف أطيافها وبين أعضاء اللجنة الإصلاحية، فكان في شأن الكيفية التي يتم بها استحقاق هذه المواطَنة وما يترتب عليها. وتبيّن أن الموضوع برمّته لاحق وليس سابقًا لأوانه، أي إنه يعالَج أول مرة معالجة حقيقية مع طرف يروم اتخاذ بعض الإجراءات التي تخفف من وضع الأهالي.

(13) Gouvernement Général de l'Algérie, p. 21.

الأمة: الدولة والشــعب. فاعتقد أن الحق الجديد الذي تعتزم السلطة الفرنسية تقديمه هو حق عام يتقاسمه الأهالي والفرنسيون، بمعنى أنه يسري على جميع الســكان في الجزائر. وعندما طُلب منه تقديم المعايير التي يُمنح على أساسها حق المواطَنة للمســلمين الجزائريــن، فضّل ترك الأمر إلى مــن هم أقدر منه للبحث في المســألة، وهو ما يوحي عنــد التحليل النهائي لــرأي بن طكّوك، كما قُيّد في تقرير الجلســات، أنه مجرد انطباع لا يعوَّل عليه في حل المســألة السياســية في الجزائر؛ فقد اســتفاد الشــيخ بن طكّوك من الجنســية الفرنسية كمنحة، ولم يثبت جدارته واســتحقاقه لها كما تمليها شروط الدولة الفرنسية، أقلّها الإلمام باللغة الفرنســية. ومال إلى الرأي نفسه الشيخ صالحي أمقران من أعيان المَرَابْطِية في القبائل الذي فضّل اتّباع طريقة التَّدَرج في تقديم الجنســية وحــق المواطَنة، لتفــادي النتائج الســلبية الفورية للتطبيــق، وخصوصًا رؤية الجزائريين المســلمين كـ «قطيع» وهم يؤدون واجب الانتخاب من دون وعي سياسي يؤازره. كما اقترح الشــيخ أمقران إلغاء الأعراف «القانونية» السائدة في بلاد القبائل وتطبيق نظام الشريعة الإسلامية فيها.

تمثّل حالة ابن طكّوك ما تحدث عنه الزعيم الشيوعي عمار أوزيغان عندما أشــار أمام اللجنة الإصلاحية إلى أن اللغة الفرنســية يجب ألا تكون عائقًا في سبيل الحصول على حق المواطَنة، أي إن هذا مثل الحق يمكن أن يتمتع به من يعرف العربية وعلومها ويحمل شهادة فيها تمكّنه من الوعي بقضاياه الاجتماعية والسياسية. بتعبير صريح، المســألة الجزائرية لا تُدرَك باللغة الفرنسية فحسب، بل باللغة العربية أيضًا، لأنها تعني ملايين السكان في الجزائر. وتبيَّن من خلال النقاش الذي دار في جلســات اللجنة أن الموضوع ليس منح المواطَنة لجميع الأهالي، بقدر ما كان - كما أشــار إلى ذلك الخبيــر القانوني هوريو - البحث في مَن تتوافر فيهم شــروط الاستحقاق من النخبة الجزائرية، بمعنى أن المسألة كانت مطروحــة بدلالتها التقنية والقانونية أكثر مــن أي اعتبارات أخرى. وكان السؤال الذي طُرح دائمًا، عندما يتشعب النقاش، هو مَن مِن الجزائريين يستأهل حق المواطَنة؟

يصبح الشـــخص الذي يحظى بحـــق المواطَنة عضوًا كامـــلًا في الدولة، وتترتب عليه واجبات أيضًـــا. فهل كان الاقتصار على الثقافة العربية فحســـب يســـاعد فعلًا في التمتع بالعضوية التامة في الدولة الفرنسية؟ إنه سؤال إشكالي تصعب الإجابة عنه إجابة حضارية وإدارية في غياب الثقافة الفرنســـية؛ إذ دلّت التجربة الســـابقة على أن كثيرين من شيوخ القبائل وقادة الزوايا والطرق والقيّاد حصلوا على الجنسية الفرنســـية، وبقيت لهم عناوين شكلية وتشريفات رمزية، من دون ترقية تُذكر على الســـلّم المهني والسياســـي في مناصـــب الدولة، ولم يترتب عن الحصول على الجنســـية أي حقوق جديدة، بل بقي الحاجز النفسي والاجتماعي والسياسي قائمًا، فيما تَعَقَّد الوضع القانوني بسبب الوضع (statut) الجديد؛ فالجنســـية التي مُنحت لهم كانت محدودة، ولم تعـــنِ إطلاقًا المعنى نفسه كما هي لدى المواطن الفرنسي ذي الأصول الأوروبية أو في المتروبول. وأما ما عُـــوّل عليه في هذه الفئة من الشـــيوخ، فهم أولادهـــم(14) الذين حظوا بامتيـــازات التعليم والتكوين باللغة الفرنســـية، وهو ما أســـعفهم في الحصول على مناصب شغل، والمطالبة بالجنســـية الفرنسية، إذا ما أرادوا ذلك (لأن حق الجنسية والمواطَنة لا يورث). وهكذا، إن مسألة حق المواطَنة لا تعني الأهالي فحسب، كما أنها ليســـت شـــأنهم حصرًا ، بقدر ما تعني أيضًا الدولة الفرنسية كنظام جمهوري يجب ألا يقصّر في تعميم الحقوق والحريات على الجميع من أجل أن يعطي صدقية أكثر لنظام الحكم ومبادئ الجمهورية. ومن هذه الناحية، فإن الدولة كإطار قانوني وسياســـي جديد هي ما يمكّنها من إيجاد الحل لإعادة الانسجام والمعقولية والشرعية، وخصوصًا لنظامها العام.

---

(14) بهذا المعنى قال شيخ العرب بن قانة إن لديه تسعة أولاد ترددوا جميعًا على الثانوية، وحاز بعضهم درجة مهندس، ومنهم من يزاول تعليمه في الكلية، وآخرون أنشأوا شركة تجارية. Gouvernement Général de l'Algérie, pp. 26-27.

وذهب إلى الرأي نفســـه لازيـــراي (Lazeray) الذي دعا إلى توســـيع دائرة المســـتفيدين من حق المواطَنة إلى فروع الشـــيوخ والقادة الدينيين لأن أبناءهم تمكنوا من الثقافة الفرنسية في التعليم والمهنة والصناعـــة والتجارة. بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك، وأشـــار إلى إمكانية الاســـتغناء عن شـــرط معرفة اللغة الفرنسية، قياسًا بحالة السنغال، والمؤسسات الفرنســـية في الهند، حيث يورث المواطنون الأهالي الفرنسيون أبناءهم حق المواطَنة. Gouvernement Général de l'Algérie, p. 29.

تقدَّم أمام لجنة الإصلاحات أيضًا الشـيخ الباش آغا بن شنُّوف، أحد كبار أعيان مدينة قسنطينة، وعرض وجهة نظره في مسألة حق المواطَنة وعلّق منحها لسكان البلديات ذات الصلاحيات التامة (les communes de pleine exercice) التي تُعَدّ في رأيه إطارًا ملائمًا لترقية المسـلمين، ومن ثم استحقاق وضع المواطن. فالعبرة - كما رأى - هو مجاورة الأوروبيين والاحتكاك بهم للوقوف على أهم سـبل وطرائق تدبير الشـأن العام والعيش وفق نمط الحياة المعاصرة، فسارع الجميع، من فرنسـيين وجزائريين، إلى الاعتراض على هـذا الرأي، وكان من هؤلاء محمـد الصالح بن جلول الذي قال إن التفريـق بين البلديات المختلطة والبلديـات ذات الصلاحيات الكاملة ليس في الواقع سـوى تفريق اصطناعي، لأن مسألة استحقاق المواطنة تتعلق بجميع السكان الذين يوجد منهم المحارب القديم والمهنـدس والموظف والمتعلـم، إن في البلديـات المختلطة أو في البلديات ذات الصلاحيـات الكاملة، أو في إقليم الجنوب[15]. فلو كانت العبرة في استحقاق المواطَنة مجاورة بالأوروبيين والاحتكاك بهم، لكان المهاجرون الجزائريون في فرنسا هم الأَولى بها.

مـا يُفهم من مداخلة الشـيخ ابـن شـنوف وأمثاله من الأعيـان ورجال الطرق وشـيوخ الزوايا، ومن مداخلة ابن جلول وأمثالـه في فدرالية المنتخبين المسلمين، هو الفرق بين الذهنيات، أي بين تلك التي تمرست على قيم الحياة المعاصرة ومبادئها وأسلوبها، وخصوصًا قيم الدولة وثقافتها، وذهنية لمّا تُدرك مرحلة العيش في مؤسسـات الجمهورية، ولا تعنيها مسـألة الحكم إلا بالقدر الذي يؤمّن لها المركز والجاه والعيش. نجد في موقف ابن جلول خبرة ودراية وإيمان بالمساواة والعدل فيمن تشـابهت مراكزهم واستوفوا شروط المواطنة، بصـرف النظر عن أصولهم أو أماكـن إقاماتهم، إن في الجزائر أو في فرنسـا. ولعل هذا ما يمليه مقتضى العيش في كنف الدولة أكثر من أي اعتبارات أخرى مثل الجاه والحظوة والمركز العائلي والمكانة في العشيرة والقبيلة والزوايا التي

---

(15) Gouvernement Général de l'Algérie, p. 37.

يجب أن تزول مع الوقت، ومع تعميم الثقافة السياسية الحديثة.

من الشـــخصيات الإصلاحية التي تقدمت برأيها في المســألة السياســية، بوصفها ممثّلــة للمزابيين، أي منطقة الإصلاح الإباضي، الشــيخ إبراهيم بيُّوض الذي اســتهل مداخلته بقوله: «بصفتي مســلمًا جزائريًا، أرحّب بكل حق يُمنح للمسلمين الجزائريين في إطار الدين الإسلامي الذي لا يُمسّ. وأنا عندما أخص بالذكـر الإطار المقدس للدين الإســلامي، أقصد بهذه الجملـة أن الأمر يتعلق بأحكام الشريعة الإسلامية التي نص عليها القرآن الكريم والسنّة النبوية المحددة لنظام الأحوال الشخصية الإسلامي»[16]. وأضاف الشيخ بيُّوض أنه يحترم المبدأ الذي ينص على «أن المساواة في الأعباء تقابلها المساواة في الحقوق». وباعتباره ممثلًا عن منطقة الميزاب ذات المذهــب الإباضي، صرّح بأن المزابيين يتمتعون بقانون/ نظام عضوي خاص بهم أفرزته المعاهدة التي وقّعها ممثّلو الميزاب (14 مندوبًا ميزابيًا) مع الماريشـــال راندون (Randon)، في 29 نيسان/ أبريل 1853، وقرار الحاكم العام تيرمــان (Tirman)، المؤرخ في 21 كانون الأول/ ديســمبر 1882. والواقع أن تصريح الشــيخ بيُّوض المتضمن المسألة السياسية لم يخرج عن خطاب سكان الميزاب، وأعاد الشيخ التذكير بها أمام اللجنة الإصلاحية في 3 كانون الثاني/ يناير 1944، واختزلها في الشكل الآتي:

- إلغاء نظام الخدمة العسكرية الإجبارية.
- صون الحريات الفردية في الإطار الديني والإداري.
- حرية التجمع وحرية الرأي وتعليم اللغة العربية.
- توسيع نطاق تعليم اللغة الفرنسية.
- إعادة تنظيم قطاع الصحة والنظافة.
- إغلاق دور الدعارة والبغاء ومنع القمار والميسر وشرب الخمور.

---

(16) Gouvernement Général de l'Algérie, p. 64.

- رسم طرق مواصلات جديدة وحفر آبار جديدة أيضًا.

من الواضح أن مطالب الشيخ بيُّوض اقتصرت على ما هو اجتماعي وتربوي، فهو لم يُشر إلى المسألة السياسية من حيث إنها الإشكالية التي يجب أن تناقَش وتطرَح في أبعادها الحقيقية وفي سياقها الراهن كما فعلت الأطراف الأخرى. والاقتصار على الجانب الاجتماعي والتربوي يعكس حقيقة الوضع الميزابي الذي قلّما يحفل بما هو سياسي، لا لأنه محكوم باتفاقية نيسان/ أبريل 1853 فحسب، بل لأنه مجتمع مغلق يروم الانكفاء على الذات، ولا يعبأ إلا بالشريعة الإسلامية نظامًا عامًا له.

أما المداخلة الثانية باسم منطقة الميزاب، فكانت للشيخ آغا سليمان الذي مثّل المنطقة بإجماع[17] سكانها (تُليت أمام اللجنة الإصلاحية برقية تأييد سكان ميزاب، سبع مدن، تمثيل آغا سليمان لهم). وجاء في عريضته ما يأتي: «نحن ممثلي سبع مدن ميزابية، من أعيان وأعضاء الجماعة الذين اجتمعوا لدراسة المسألة التي دعت إليها لجنتكم الإصلاحية (...) نعرب لكم بالإجماع أننا نضع ثقتنا في تمثيل الشيخ آغا سليمان لنا أمام لجنتكم الموقرة، في سبيل الحرية والمساواة (...) إن ميزاب بلد لا يرغب إلا في خدمة الوطن الأم فرنسا، ولا يرمي إلا إلى هدف واحد هو صيانة مقوّمات هويته والمحافظة عليها بناء على معاهدة 1853. وبناء عليه، فإن رغبة الميزابيين وهدفهم مرهون بفرنسا ما تولت بعنايتها هؤلاء المستضعفين من سكان الصحراء». ويُستشف من العريضة أن أهالي المدن الميزابية كانوا راضين بالحماية الفرنسية، ولا تعنيهم السياسة، إذ لاذوا بالمذهب الإباضي كنظام اجتماعي وديني في منطقة عسكرية فرنسية.

أما الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، فكانت له مداخلة باعتباره ممثلَ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقدّم مذكرة طويلة ضمّنها الخطوط الأساسية والمواقف الواضحة للحركة الإصلاحية من مسألة المواطَنة والنظام

(17) اعترض الشيخ الطيب العقبي على فكرة الإجماع التي رأى أنها لا تلائم المقام الديني ولا السياسي، فكيف لشخص أن يحظى بكل هذا التأييد؟ وقال: «لا يحق للشعب أن يعيّن شخصًا واحدًا يمثّله، وليس للشيخ آغا سليمان الحق في أن يمثّل وحده الشعب».

الإسلامي. واقتصرت الإصلاحات التي طالب بها الشيخ الإبراهيمي عمومًا على الجوانب الآتية:

- إصلاح القضاء الإسلامي.

- المساجد والأوقاف والموظفون التابعون لها.

- التعليم العربي الشامل(18).

أما المطالب السياسية، وهي تعبّر عن موقف جديد إلى حد ما لجمعية العلماء من مسألة المواطَنة، فكانت على النحو الآتي:

- إنشاء مواطَنة جزائرية، يستفيد منها مختلف عناصر السكان من دون تمييز عنصري أو ديني، والمعاملة بالواجبات والحقوق نفسها.

- تغيير جميع الأنظمة الاستعمارية القائمة بنظام حكومي «حكومة جزائرية»، تكون مسؤولة أمام البرلمان الجزائري.

- السماح لجميع الجزائريين بشغل جميع الوظائف العامة على أساس مهني دونما اعتبارات أخرى.

- اعتبار اللغة العربية لغة رسمية مثلها مثل اللغة الفرنسية.

- حرية ممارسة العبادات وحرية تصرف كل طائفة بمؤسساتها الدينية.

- خضوع نظام الأحوال الشخصية الإسلامي للقضاء الإسلامي وحده(19).

لا شك في أن حركة العلماء تقدمت خطوة أخرى نحو المعالجة السياسية للمسألة الجزائرية، واقتربت أكثر من موقف فرحات عباس و«البيان الجزائري»، في مفهوم «المواطنة الجزائرية» و«الحكومة الجزائرية» و«البرلمان الجزائري». وكانت هذه المؤسسات كلها آليات وإمكانات سياسية من أجل ترقية الإنسان

---

(18) انظر تفصيل ذلك في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(19) Gouvernement Général de l'Algérie, pp. 72-73.

الجزائري الذي استوفى شخصيته القاعدية من إسلامية وعربية[20].

من جملة الذين قدّموا إلى لجنة الإصلاحات آراء ومواقف مهمة في شأن وضع الإنسان الجزائري المرشح لحيازة حق المواطَنة، يُذكَر كسّوس الذي تقدم باسم الفدراليات الاشتراكية الثلاث في الجزائر، وحرص على أن يكون تقريره مشفوعًا بحيثيات من يستحق المواطَنة. ومال كسّوس إلى عدم تمكين المسلمين من حق المواطَنة جملة لأنها تقتضي جملة استحقاقات ولا تمنح هبة. ومعايير استحقاق المواطنة، كما يعرضها كسّوس، تتمثّل في:

- **المعيار الفكري**: المقصود به أن يكون المرشح للمواطَنة حائزًا شهادة علمية، بداية من التعليم الابتدائي إلى الشهادة الجامعية لمن سلك التعليم العام في المؤسسات الفرنسية، وشهادات تعليم عالٍ للمتخرجين في التعليم العربي، إن في الجزائر أو في الخارج، مثل جامعة الزيتونة أو جامعة الأزهر... إلخ. والحقيقة أن الإشارة إلى شهادات التعليم العربي مثّلت خطوة مهمة في خطاب المطالب الأهلية، فمعايير الاستحقاق كانت تقتصر على التعليم الفرنسي في الأغلب، أي إنها عادة ما كانت تعني شروط الثقافة الفرنسية ومدنيتها فحسب، ولا يُلتفت إطلاقًا إلى الثقافة العربية والإسلامية، وما إذا كانت تندرج ضمن شروط استحقاق حق المواطَنة.

- **معيار ضريبة الدم**: ويعني الجزائريين الذي انخرطوا في الجيش الفرنسي ملتزمين وتقلدوا رتبًا في المؤسسة العسكرية، ودافعوا عن الألوان الفرنسية في المعارك والحروب التي شاركت فيها فرنسا.

- **معيار الفلاحة**: خاصة الأشخاص من ذوي الأصول الفلاحية، والذين

---

(20) في شأن علاقة المسلم الجزائري بنوعية النظام السياسي الجديد، رأى الشيخ الإبراهيمي في مستهل مداخلته أن نظام المواطَنة لا يُنشئ الإنسان الجزائري، ولا يرقيه إلى مصاف المواطَنة، بقدر ما أن هذه الأخيرة عنصر إضافي لشخصية محترمة وقائمة تتوفر على جميع مقوّماتها. «يريد الأهالي أن يبقوا عربًا ومسلمين، وحصولهم على المواطَنة لا يعني رفيهم وتشريفًا لهم لأن صفتهم الإسلامية هي أكبر شرف لهم».

أعربوا عــن رغبتهم في العودة إلــى عالم الفلاحة والزراعة على أســاس نظام جديد من المواطنة، مدنيين أكانوا أم عسكريين، فهم الأولى باستثمار الأرض.

- المعيار الإداري: يتعلق الأمر بالموظفين وأعوان الدولة من المتقاعدين الذين زاولوا نشاطًا إداريًا في البلديات والمرافق العامة.

- المعيار النقابي: ويشمل العمّال الذين مثّلوا طبقة الشّغيلة في المؤسسات والهيئات النقابيــة مدة خمس ســنوات وأكثر، وبرهنوا فعــلًا عن حس مدني ومسؤولية عامة.

- المعيــار الحِرَفِي: ويتعلق بكل شــخص يحمل بطاقــة المهنة الحرفية، وأثبت جدارته في مزاولة صناعة حرفية.

- معيار المصاهرة: أي كل جزائري مســلم تزوج من فرنســية يحق له أن يحمل الجنســية الفرنســية، ومن ثم الحصول على حق المواطَنة الذي يمكنه من التمتع بالحريات العامة، مع إمكانية نقل هــذا الحق إلى أولاده. وتُعَدّ هذه الطريقة من أنجع الطرق للوصول إلى مركز مواطن فرنســي صحيح، لأنه يوفر المســاواة المطلقة في الحقوق، ويقوم على وجود هيئة انتخابية واحدة، توحد الجميع في البوتقة الفرنسية.

هذا في ما يتعلق بالشــروط والمعايير التي يجب أن تتوافر في النخبة التي تود أن تدخل في نظام المواطنــة، بينما كان لباقي الأهالــي الحق في انتخاب ممثّليهم في المجالس والهيئات الاستشــارية العامة والمالية، ويمكن رفع عدد ممثّلي المسلمين إلى النصف بدلًا من الثلث، كما هو سارٍ[21].

(21) مثّل عدم توريث حق المواطَنة إلى الفروع في الوضع الاستعماري آلية من آليات الإقصاء، وذهب بعيدًا بالنظام الجمهوري، ومن ثم عدم وصول المســلمين الجزائريين إلى العيش في إطار الدولة الحديثة. فالأب الذي حصل على الجنسية وحق المواطَنة لأنه قدّم خدمات استحق عليها مزايا المواطن الفرنســي، كان هو ســبّب حرمان أبنائه من هذه الامتيازات مع أنه (أي الأب) الضامن الوثيق لاستمرار تربية أبنائه تربية مدنية وسياســية. وغياب التواصل والاستمرار في الحق والقوانين والامتيازات لا يؤدي إلى تراكــم الأصل والثابت، ولا تراكم التجارب والســيرورة الوحيدة لإرســاء نظام جمهوري ووجود =

ثم يضيف كتّوس الإصلاحات العملية التي تساعد في ترقية المسلم في إطار الدولة الفرنسية:

- ضرورة وصول جميع المسلمين، بصفتهم مواطنين، إلى الوظائف العامة كافة وفق قاعدة المساواة في المعاملة مع الفرنسيين من أصول أوروبية.

- المساواة في التعويضات، والعلاوات، والأجور، والمنح... إلخ.

أخيرًا أشار تقرير كتّوس إلى دعم حرية الصحافة وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات وحرية ممارسة الشعائر الدينية، وتطبيق مبدأ الفصل بين الدين والدولة، من حيث تعيين الأئمة، وإعداد المسابقات، وشروط الإفتاء، واعتلاء المنابر في المساجد.

لم يخرج هذا البرنامج عن الخطاب المعروف لفدرالية المنتخبين المسلمين والشيوعيين أيضًا، فكان خطابًا اتسم بالنزعة الإصلاحية التي راعت عدم فك الارتباط بالدولة الأم وحرصت عليه، ولم يحاول الوصول إلى آخر ما يمكن أن يصل إليه تداعي الأفكار في المسألة الجزائرية. وبناء عليه، فإن الاكتفاء بطرح إصلاحات جزئية، واحدة خاصة بالنخبة وأخرى خاصة بعامة الجزائريين[22] كما تفعل عادة السلطة الاستعمارية، كشف عن وجود تناقض يصعب تجاوزه؛ فالذين كانوا يتقدمون لتمثيل الأهالي المسلمين، بعد حصولهم على حق المواطنة، كانوا يتصرفون على أساس أن الجهة التي انتخبتهم كانت من المسلمين، وفي هذا مساس خطِر بماهية المواطَنة التي تلغي التفرقة بين السكان، وتحرص على تجريد الإنسان ومخاطبته كمواطن عام. ذلك هو

= مواطنين حقيقيين تابعين له. وهذا ما أبقى وضع الجزائريين في حالة اقتضت منهم دائمًا التقدم بالتماس إلى السلطات العمومية بقائمة الاستحقاقات والشروط التي يجب أن يستوفيها الفرد الذي يريد أن يحصل على صفة مواطن.

(22) بهذا المعنى، يشبه تقرير كتوس مشروع فيوليت الذي طُرح في الثلاثينيات من أجل تمكين حوالى 21.000 شخص مسلم من الحصول على المواطَنة الفرنسية، فيما يرفع برنامج كتّوس، بحسب اللجنة الفرعية للإصلاحات، إلى حوالى 70.000 مسلم. Gouvernement Général de l'Algérie, p. 165.

المأزق الذي كان سيصيب مشروع كتّوس إذا ما طُبّق فعلًا.

إن حق الجزائريين المسلمين في طلب المواطَنة حق أصلي، لأنه صادر عن سلطة تشريعية واحدة تمثّل إرادة الجماعة السياسية قاطبة، وهذا هو المعمول به في النظام الجمهوري الفرنسي حين يتعلق الأمر بمخاطبة المواطنين الفرنسيين. أما التحفّظ الذي أورده كتّـوس، ومن معه من حاملي الجنسية الفرنسية، فهو تحفّظ لا يخدم الأصل العـام، ويبقي الجزائريين في حالـة دائمة من المطالبة بهذا الحق، ولعّل هذا كان حال الذين حصلوا على الجنسية الفرنسية لعقود من الزمن[23]. لكن حواجز نفسـية واجتماعية وفكرية حالت دون تمكنهم الفعلي من امتيازات الدولة عندما تعني المؤسسـات والمرافق العامة. هذا على صعيد المبدأ العام الذي يجب أن يحكم منطق الدولة الحديثة. لكن المبدأ نفسه، كما يرى بعض الفقهاء ورجال السياسـية الفرنسية، لا يستبعد وجود تنوع من حيث الوضعيات والمراكز الاجتماعية، بسـبب تعدد الديانـات والأصول واللغات والاختلاف الجندري الذي يسـتأثر بامتيازات كثيرة وحقـوق وحريات. لكن الدولة، وهذا هو الأصل فيها، هي التي تعمـل على توحيد المراكز الاجتماعية وفق الأوصاف القانونية التي تحددها بشـكل واضح، والتقريب بين الذّهنيات، وتعميم الخطاب الرسمي الواحد عندما تخاطب المواطنين، مهما يكن تفاوتهم السياسي والاجتماعي، ودرجتهم في سـلّم التعليم والمهنة. وبهذا المعنى قال بيغيلي، والي قسـنطينة وصاحب مداخلة أمام لجنة الإصلاحات: «يمكن، من الناحية القانونية، أن يكون لأشـخاص من بلد واحد أوضـاع وأنظمة مختلفة.

(23) في هذا الصدد يقول واكلي، وهو أيضًا من أصحـاب المداخلات أمام لجنة الإصلاحات، ويحمل الجنسية والمواطَنة الفرنسـيتين، ومدير مدرسـة متقاعد: «إن الالتماس الذي رُفع إلى السلطات العمومية من مسلمين حصلوا على حق المواطَنة فُرَادى، وتخلوا بسبب ذلك عن نظام الأحوال الشخصية الإسلامي، يطالبون بضرورة العودة إلى وضعهم الاجتماعي السابق. فقد دلت التجربة على أن الاندماج التام في نظام المواطَنة أخفق تمامًا، وأن يُعمد بدلًا من ذلك إلى أن يحوز الإنسـان حق المواطَنة دونما تخل أو تفريط في نظام الشـريعة الإسـلامي (...). والحقيقة أن 99 في المئة مـن علاقات المصاهرة والعقود تجري مع إخوانهم المسـلمين، وهو ما أفضى إلى حدوث مشـكلات لا قِبل لهم على ردّها أو حلها، وخصوصًا في عقود الزواج والطلاق والميراث...» Gouvernement Général de l'Algérie, p. 39.

فالقانون العُرفي الفرنسي عرف هذا التنوع بين سكان البلد الواحد. وعلى الرغم من أن الوحدة السياسية الفرنسية لم تكن متينة في ذلك الوقت، كما هي عليه اليوم، فإن الوحدة السياسية تتطور وتنمو وتساهم في دعم الوحدة القانونية»[24].

ثالثًا: أطروحة الدومينيون ونقدها

كان للحزب الشيوعي الجزائري بدوره مداخلة مهمة أمام اللجنة الإصلاحية، إذ قدّم أمينه العام وجهة نظر حظيت بالنقاش والتعقيب، يمكن تلخيصها في الفقرة الأخيرة التي ختم بها مداخلته: «إن الجزائر مدعوة، في يوم ما، إلى نظام الدومينيون. ومن الآن، يجب على الأوروبيين والمسلمين أن يشاركوا في إعداد برنامج مشترك، يستند إلى حياة أفضل». إن صيغة الدومينيون، كما سبقت الإشارة، طرحتها جميع التشكيلات الوطنية من دون تحديد سياسي وقانوني لها، أكان من جانب جمعية العلماء في أعقاب المؤتمر الإسلامي عام 1936، أم من جانب فدرالية المنتخبين، وخصوصًا البيان الجزائري في بداية الأربعينيات. ففي البداية عبّر نظام الدومينيون، كما طرحته الحركة الوطنية عمومًا، عن عدم استعداد الجزائريين للاستقلال التام المعبّر عن كامل السيادة، بسبب غياب الإمكانات الكفيلة البشرية وثقافة الدولة، وما يتطلبه الحكم من ترتيبات دستورية وعلاقات دولية، فضلًا عن مؤسسات إدارية تسير وفق لوائح الأنظمة الحديثة. بتعبير آخر، إن نظام الدومينيون الذي يُبْقِي لفرنسا حق الإشراف على الجزائر، هو اعتراف بعدم توافر شروط الدولة المدنية الحديثة. بل استبعد عمار أوزيغان، وهو يعبّر عن موقف الحزب الشيوعي الجزائري، وجود دولة جزائرية بملامح عربية إسلامية. ولعل هذا هو المأزق الذي آلت إليه التجربة الشيوعية في الجزائر بفعل بقائها ملازمة للنمط السوفياتي، وتجاوبها التلقائي مع تطور الحزب الشيوعي الفرنسي.

كان الخطاب الذي ردّده الشيوعيون الجزائريون خطابًا بمفردات فرنسية

---

(24) Ibid., p. 147.

وقضايا فرنسية أيضًا، ولا سيما المسألة العمالية ومواجهة الاستعمار في شكله الإمبريالي الذي استدعى اتحاد جميع الطبقات الشّغيلة في العالم من أجل إرساء نظام اجتماعي وسياسي أكثر عدلًا وإنصافًا وبوجه إنساني، وعادة ما كان لمصلحة الاشتراكيين والشيوعيين في الدول الأوروبية، وفي الاتحاد السوفياتي على نحو خاص. وهكذا، كان على الدولة الفرنسية، وفق هذا التصور الشيوعي، استيعاب المواطن المسلم الجديد في الجزائر، بعد أن يقدم جميع متطلبات المواطَنة ومستحقاتها، كما ورد في حديث عمار أوزيغان: «يؤيد الحزب الشيوعي الجزائري منح الحقوق السياسية لمجموع المسلمين في الجزائر الذين يستطيعون تمييز السبيل الذي يؤدي إلى تحرير فرنسا، نعم إلى تحرير فرنسا». فبعد دخول فرنسا الحرب، ومن ثم استغلال الحدث من أجل إعادة التّموقع السياسي في الخارطة العامة، اختار الحزب الشيوعي الجزائري مؤازرة فرنسا في مجابهة النظام النازي، لأنه اعتقد أن انهيار فرنسا في الحرب يفضي لا محالة إلى ضياع فرصة الاستفادة من الحقوق والحريات العامة التي تمنحها الدولة الحديثة. ولعل هذا كان موقف الجزائريين ذوي الثقافة الفرنسية التي لم تسعفهم في الخروج عن نمط المدنية الأوروبية إذا ما نجحوا في الحصول على صفة المواطن.

لم يتطرق عمار أوزيغان في حديثه أمام اللجنة الإصلاحية إلى ما يشير إلى الاعتبارات المحلية الجزائرية كإمكانية لاستحقاق المواطَنة الفرنسية، بل كان كل شيء منصرفًا إلى الدولة الفرنسية، على الرغم من أن الأمر كان يتعلق بالجزائر. وهذا أيضًا مأخذ آخر وقع فيه الحزب الشيوعي الجزائري الذي لم يعتمد هنا التجربة الروسية، على الرغم من اقتفائه أثرها، إذ عمد البلاشفة إلى إقرار مبدأ تقرير المصير للشعوب السوفياتية، وتعميم صفة المواطَنة على الجميع. فلماذا اختلف الوضع في الجزائر؟ هذا سؤال لم يستطع الحزب الشيوعي الجزائري أن يجيب عنه إلا بمزيد من المفارقات والتناقضات التي أبعدته عن معاصرة الواقع الجزائري الجديد في لحظات دقيقة وحادة، وبقي غير مقتنع بمقومات الأمة في تكوين النظام السياسي اللائق بالجزائريين

المسـلمين[25]. وهذا ما أوضحه زعيم الحزب نفسه في إحدى جلسات اللجنة عندمـا عقّب على ابن جلول في مسـألة الأمة الجزائرية: «فـي تصوّر الحزب الشـيوعي الجزائري والحزب الشـيوعي الفرنسـي، أن الجزائـر أمة في طور التشـكل، وشـعبها يتحدر من أصول مختلفة أوروبية وعربية وبربرية انصهرت إلى حد تشـكيل جنس جديد لمّا يبلغ سـن النضج»[26]. وليس ببعيد عن هذا الموقف ما ذهـب إليه موريس توريـز، صاحب هذه الأطروحـة بالذات التي عرضها في الثلاثينيات حتى يتفادى إمكانية ارتقاء الجزائريين إلى مرتبة مواطنين تخاطبهم قوانين الدولة الحديثة، لأن الفكر السياسـي كان يركز على مسـتوى السكان وتمكينهم من النظام والقوانين المدنية الحديثة. فالجانب الفرنسي أراد بأطروحة «الأمة في طور التكوين والتشكل» تأجيل مسألة الاستقلال والمواطَنة والتحرر التام للجزائريين على أساس غياب الأمة. إلا أن الشيوعيين الجزائريين رأوا أن حـق المواطَنة في صلتها بمقومات الأمة صارت إلى حد ما محسـومة بعد النقاش الكبير الذي دار في الأوسـاط الأهلية طوال الثلاثينيات، خصوصًا بين الشـيخ ابن باديس وفرحات عباس، في سياق المؤتمر الإسلامي الأول في عام 1936. وعلى الرغم من ذلك استمر الحزب الشيوعي الجزائري في معاندة السياسـة والتاريخ، وواصل تنكّره لحقائق المجتمع الجزائري، لغة ودينًا وحياة مشـتركة في الحياة اليومية، فضلًا عن ماضٍ مشـترك من التاريخ، بما في ذلك الوجود الفرنسـي نفسـه الذي عمل من دون قصد على تمتين عُرى المسلمين ضده. وخلافًا لما ذهبت إليه بقية التشـكيلات الجزائريـة التي كانت تنتظر من السـلطة الفرنسـية العليا إعطاء الأمة الجزائرية الإطار القانوني والدسـتوري والسياسي فحسـب، بقي الحزب الشيوعي الجزائري يراوح مكانه ليعبّر أكثر عن ولوجه أزمة وجودية حادة، لم يعرف كيف يتخلص منها، على الرغم من ظهور

(25) في ردّه على الشـيخ الطيـب العقبي الذي واجهه بسـؤال عمّا إذا كان الحزب الشـيوعي الجزائري يفصل بين اللغة العربية والدين الإسـلامي: «يولي الحزب قيمة واعتبارًا للغة العربية، ويجب أن تأخذ مكانتها الحقيقية، وعلى الحكومة أن تنشئ المزيد من المدارس لتعليمها. نعم الحزب يفرق بين اللغة والدين، لكنه يحترمهما معًا». Gouvernement Général de l'Algérie, p. 174.

(26) Ibid., p. 173.

الأفكار الكبرى التحررية في العالم الذي كان يعاني القهر والاستعمار، وتفاعل الشعوب المستضعفة معها في ما عُرف بحركات التحرر[27].

هناك مأخذ آخر على الحزب الشيوعي الجزائري تمثّل في التناقض الذي انطوى عليه مقترحه لنظام الدومينيون، الذي وفّر في الأصل استقلالًا ذاتيًا يسمح باستثمار إمكانات الأمة ومقوماتها وخصوصياتها، وكان يرى أن مسألة الخصوصيات آيلة إلى زوال مع مرور الوقت.

عبّر جميع أصحاب المداخلات أمام لجنة الإصلاحات في نهاية عام 1943 وبداية عام 1944 عن المسألة الجزائرية في سياق ما تحتمله الأوضاع في ذلك الوقت. وانصرف الرأي في الأغلب إلى ضرورة وجود نوع من العلاقة مع فرنسا بتفاوت في التعبير عن الاستقلال الذاتي أو الاندماج في الكيان الفرنسي. بينما صرحت السلطة الرسمية أنها لن تفصح عن وجهة نظرها إلا بعد انتهاء الحرب، وهو ما يُفهم من مداخلة الحاكم العام نفسه، الجنرال كاترو: «باعتبار أن الجزائر أرض فرنسية، فعلى المسلمين أن يكونوا جزءًا من المجموعة الفرنسية، لأن الخيار السياسي الوحيد المتوفر اليوم هو اعتبار أن الجزائر تتشكل من ثلاث نواح (مناطق) إدارية فرنسية تدار في إطار فرنسا السياسي. ويبقى على الحكومة الفرنسية أن تدرس، في ما بعد، ما إذا كان في الإمكان تعديل نظام الجزائر أو نظام الإمبراطورية»[28]. في هذه الفقرة، اعترف الحاكم العام بأن الجزائر أرض فرنسية من دون سكانها الذين لم يرتقوا إلى مصاف المواطنين ولا يستأهلون قيمة الأرض نفسها، بل يتعيّن دائمًا على السلطة أن تسعى إلى الارتقاء بالأهالي إلى وضع سياسي وقانوني يتماهون معه في الدولة الحديثة، وهذا ما كان ينتظره الجزائريون طوال قرن من الاحتلال، وأخفقت فيه سلطة الاستعمار في القرن نفسه. أما التطور والرقي اللذان يجب أن يحصل

---

(27) في هذا السياق، سياق الحرب، وحركات التحرر والأفكار الجديدة في العلاقات الدولية التي أفرزتها الحداثة السياسية والتنظيمات المعروفة بالدول/ الأمم، أدرك بعض الجزائريين أن الوقت كان يستدعي فعلًا ضرورة تغيير المرجعيات الكلاسيكية والسعي - كما رأى فضيل - «إلى تطوير رؤية مذهبية تتماشى مع الحوادث السريعة التي يعيشها العالم اليوم، ومن ثم بلورة مفهوم حديث للمصلحة العامة. يجب أن تتضمن دولة فرنسا كبرى جميع أبنائها، فرنسيين ومسلمين، وأن تعاملهم بمساواة».

(28) Gouvernement Général de l'Algérie, p. 96.

المسلمون الجزائريون عليهما، فيجب أن يتما في إطار السياسة الفرنسية، ولمصلحة فرنسا وإمبراطوريتها، وهذا ما رمى إليه الموقف الرسمي الفرنسي بالنسبة إلى المسألة الجزائرية، أي تطبيق سياسة لتوكيد الحقيقة الفرنسية لا الحقيقة الجزائرية.

من جملة اعتراضات السلطة الحاكمة على مقترحات ممثّلي السكان المسلمين، كان اعتراض كاترو على نظرية الدومينيون التي تقدم بها فرحات عباس وغيره. فالحاكم العام رأى أن مقترح فرحات لا يسمح به الوضع في الجزائر التي لم تكن قد وصلت إلى المستوى الذي وصلت إليه بعض الدول التابعة لمنظومة الكومنولث، مثل كندا التي بلغت مرتبة متقدمة في المجال الاقتصادي والمالي والتجاري، فضلًا عن السياسي، مكّنها من أن تحوز الاستقلال من بريطانيا العظمى، وتعاملها على أساس دولة ذات سيادة مع الاحتفاظ بحالة الود والتعاون الدفاعي والاقتصادي. لكن الأمر كان يختلف تمامًا في الحالة الجزائرية التي كانت تعاني قصورًا سياسيًا واقتصاديًا، وكانت فرنسا هي التي تضطلع بالأعمال فيها، كما أن وضع الجزائر ما كان يؤهلها إطلاقًا ولو لنوع من الاستقلال[29]. وهكذا، كانت علاقة الجزائر بفرنسا أو

---

(29) صارت نظرية الدومينيون - كما طرحها فرحات عباس، وكما رفضتها السلطة الحاكمة - مدعاة للجدل والقراءة السياسية المتعددة، فحاول كل واحد أن يقدم ما يشفع به رأيه. ومن هؤلاء محمد الصالح بن جلول، زميل فرحات عباس في الثقافة والحزب، الذي أوضح أن فكرة الدومينيون ونظريتها لا تنطويان على دعوة انفصالية أو استقلال سياسي كامل، لأن حق النظر يبقى للسلطة العليا في باريس، كما أنهما تبقيان السياسة الخارجية والدفاع في يد الدولة الفرنسية، وأن ممارسة حق النظر في شؤون الجزائر وقضاياها تصبح إيجابية إذا استطاعت باريس أن تتخلص من النزعة الاستعمارية للقوة الأوليغاركية في الجزائر وفرنسا، وهو ما كان يعدّ العائق الكبير لأي محاولة لتخطي الوضع الأهلي نحو المواطن الفرنسي أو الجزائري أو الإمبراطوري. وفي الأحوال كلها، كان نظام الدومينيون الصيغة المتوافرة التي جرى تطبيقها في أماكن أخرى من العالم، وساعدت في الإفصاح عن الملامح والخصائص الجزائرية، الشرط القاعدي لأي صلة سياسية بين فرنسا والجزائر. من ناحية أخرى، حرص ابن جلول على عدم خلخلة النظام القائم للهيئة الانتخابية، بحيث لا يؤدي أي تعديل فيها إلى التفريط في المصالح الفرنسية أو إغراق الأقلية الأوروبية في الكتلة المسلمة ذات الأغلبية البشرية. ولتفادي هذا الاحتمال، قدم الحل التالي: مساواة عدد المقاعد في الهيئات الانتخابية للمسلمين بعدد مقاعد الأوروبيين في البلديات المختلطة التي يكون عدد المسلمون فيها ضعف عدد الأوروبيين. ثم يؤكد ابن جلول أن التمثيل هو الذي يمثّل حقيقة المسألة السياسية في الجزائر، لا الإشكالية العامة لحق المواطَنة، مع الاحتفاظ أو عدم الاحتفاظ بالنظام الإسلامي للأحوال الشخصية.

فرنسا بالجزائر قدرًا استدعى التعامل الإيجابي بينهما، بحيث لا يطل أي إمكانية للبحث عن الحل في إطار الأمة الفرنسية ودولتها[30].

اعتبر كاترو في الصدد نفسه أن فكرة الدومينيون تنطوي على اعتبارات رمزية وروحية ودينية لا تتعلق بجوهر السيادة؛ لأن الدول المنضوية إلى صيغة الدومينيون هي دول مستقلة في الأساس، خلافًا لوضع الجزائر التي يحتاج سكانها المسلمون إلى ارتقاء سلّم التربية السياسية والمدنية وقيم الحداثة، الشرط اللازم للمواطَنة والدولة. ويتضح من خلال مداخلة الحاكم العام أن هذا التصور مرتبط بالمشاريع الحكومية السابقة، مثل مشروع فيوليت لعام 1931، ومشروع بلوم - فيوليت لعام 1937، ومن قبلهما مشروع ألبير روزي. وهذه كلها مشاريع كانت ترمي إلى تمكين فئة من الجزائريين المسلمين من المواطنة، مع الاحتفاظ بنظام الأحوال الشخصية الإسلامي. لكن الوضع تغيّر بشكل نوعي ما بين الثلاثينيات والأربعينيات بسبب الحرب العالمية الثانية ومضاعفاتها على العلاقات الدولية والقانون الدولي العام خصوصًا.

تغيرت الأوضاع السياسية والنفسية، وانتاب الوعي الجزائري حالة من التوق إلى الاستقلال أو الحكم الذاتي، أو أي صيغة يمكن أن يعبّر الجزائريون من خلالها عن مقوماتهم الذاتية (عربية وإسلام)، وخصوصًا في ظل أزمة الوجود الاستعماري الذي صار يمثّل عبئًا على النظام الفرنسي إذا ما أراد تسخير مجموعة من الإصلاحات لفائدة المسلمين؛ إذ ازداد نفوذ الحزب الاستعماري، وصار قوة سياسية واقتصادية فاعتُبر بناء عليها سلطة أوليغاركية. والمعروف أن المعادلة التي كانت تحكم الوجود الفرنسي الجزائري هي أن محاولة تقليم أظفار الكولون تعني تلطيف حياة المسلمين العامة. وبتعبير آخر، إن الأمر ما عاد يقتصر على البحث في المسألة الأهلية وإيجاد الحل لها، بقدر

---

(30) من جملة الحلول التي تقدمت بها لجنة الإصلاحات ما جاء في تعقيب أحد أعضائها على صيغة الدومينيون: «من الأفضل تبنّي الحل الذي يمنح المواطَنة لجميع السكان الأهالي، في مقابل ذلك ينشأ نظام انتخابي خاص. ولعل هنا تكمن عبقرية فرنسا، وهي عبقرية إقليمية مكّنتها من جعل الجزائر أرضًا فرنسية.» Gouvernement Général de l'Algérie, p. 114.

ما باتت تطرح سؤال كيف يمكن للسلطة الفرنسية الجديدة التعامل مع القوة الكولونيالية في الجزائر.

رابعًا: ما بعد الإصلاحات أو زمن اليقين السياسي

مَثَّلت لحظة لقاء الشخصيات الجزائرية الثلاث الموقِّعة وثيقة أحباب البيان والحرية: فرحات عباس والبشير الإبراهيمي ومصالي الحاج، لحظة تاريخية مكثفة بالمعنى الذي طالما ناضلت من أجله الحركة الوطنية الجزائرية: إدراك معنى الوطن والدولة بضرورة مساهمة الآخر فيهما أيضًا، أي يمكن للأطراف الأخرى أن تساهم في تحديد معنى الوطن والدولة المستقلة ودلالتهما؛ إذ جاء تأسيس حركة أحباب البيان والحرية ليعبّر عن مسعى جديد توسمته الحركة في العمل الجماعي من خلال البحث عن جميع الوسائل والطرائق والمناهج من أجل هدف واحد بلغ درجة اليقين السياسي، ولا يقبل التراجع تحت أي طائل. كما أن حركة البيان والحرية، ممثّلة في الأحزاب الثلاثة، تجاوبت مع الأمر الصادر عن اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني في 7 آذار/ مارس 1944 بالرفض، وتصدت له كجبهة سياسية عريضة استقطبت القوى المسلمة طوال عام كامل أسفرت عنه الحوادث الدامية في أيار/ مايو 1945.

للوقوف على الحوادث وتطوراتها خلال هذا العام، نعرض بعض فقرات من التقرير[31] المهم الذي خطّه غازان، الأمين العام للحكومة في الجزائر. لقد

---

(31) التقرير الرسمي الصادر عن الأمين العام على قدر كبير من الأهمية، لا من حيث المعلومات التي يتضمنها فحسب، وهي كثيرة فعلًا، بل لأنه رصد أيضًا خلفيات حوادث أيار/ مايو 1945، وأفاد البحث العلمي عند تحليل وشرح الوعي الجديد الذي آلت إليه النخبة الوطنية في علاقتها بما يجري في الداخل وبما يحدث في العالم. فالقراءة المتمعنة لهذا التقرير تفيد بظهور آفاق جديدة لدى الحركة الوطنية الجزائرية، في مختلف تعبيراتها وتشكيلاتها، مع نزوع قوي إلى الخروج من الوضع الاستعماري. فالتقرير رسم فعلًا خطًا تصاعديًا للنشاط الواسع الذي قامت به القوى المسلمة الثلاث: حزب الشعب وجمعية العلماء حركة البيان لفرحات عباس، والإيقاع السريع للحوادث تجاوز المتوقع، وخروجها عن السيطرة. وأخيرًا، تفضي القراءة السياسية والفكرية للتقرير إلى وجود نشاط أهلي كان على مستوى من «الوعي الجمعي» و«الضمير الوطني». انظر نص التقرير كاملًا، في: Jacques Jurquet, *La Révolution nationale algérienne et le Parti communiste français*, 5 tomes (Paris: Editions du Centenaire, 1973-1981), tome 2: *1920-1939*, pp. 161-175.

تابع التقرير الحوادث والمظاهرات التي رافقت صدور أمر 7 آذار/ مارس 1944 وتلته في شأن المواطَنة الفرنسية، وسجّل بعض ما كان يجري في الشوارع، إن في المدن أو في الأرياف، وخصوصًا الشعارات التي كانت تُكتب على الجدران، مثل: «مواطنون فرنسيون لا، مواطنون جزائريون نعم». وعقّب صاحب التقرير بالقول إن هذا الشعار يكشف عن نزعة وطنية متصاعدة في صفوف الحركة الوطنية التي ما عادت تقتصر على النظري والخطاب، بل أخذت مسار النشاط العملي التعبوي التحريضي، وعَبَّر في التحليل النهائي عن ارتكاسة في مشروع «اللجنة الإصلاحية»، وتراجُع عن الأمر الصادر في 7 آذار/ مارس 1944 عن اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني؛ إذ وصلت درجة الوعي إلى حد عدم التراجع أو الرجوع عن الخط الوطني الساعي إلى التحرر والاستقلال، وما عاد الأمر يتعلق بالمدن والحواضر فحسب، بل طاول أيضًا الأرياف والبوادي التي اسْتُدْرجت بدورها إلى النشاط التحريضي، وإلى التمرد على الوضع الفرنسي القائم. وأنذر وصول هذا الخطاب الحاد إلى هذه الفئة من المجتمع بعواقب وتوقعات واحتمالات صعب التحكم فيها لأن التيار تدفق نحو مزيد من التمرد والثورة والخروج على «النظام»، وبما أن وصول بعض مروّجي الأيديولوجيا الوطنية إلى الفلاحين والمزارعين وسكان المناطق السهبية من مربّي المواشي وسّع دائرة السكان المحتجين والمتذمرين من السياسة الفرنسية[32]، وأضاف شعبية كبيرة لزعماء الحركة الوطنية المطالبين بالاستقلال، فيما صعب على السلطات الفرنسية صد هذه الدعاية في صفوف الفلاحين لأنها كانت تجهل عقليتهم تمامًا، ولأنهم كانوا الفئة الأكثر تعرضًا للاستغلال طوال العهد الفرنسي، ولأنهم حُرموا من إدراجهم ضمن بنية الإنتاج والتصدير وقنوات التجارة في الجزائر، فكانوا الأقرب إلى الثورة، بحسب رأي فرانز فانون.

---

(32) يقدم التقرير إحصاءات وأرقامًا صوّر بها الوضع الاقتصادي المزري الذي سبق حوادث أيار/ مايو 1945، مثل ندرة المواد الغذائية، وانخفاض فادح في قطاع المواشي، وضعف آليات الإنتاج والتصدير، فضلًا عن الأزمة المالية الحادة، وتدهور الصناعة الفرنسية بسبب الحرب العالمية الثانية. وقد أشار التقرير إلى تدهور الوضع الاقتصادي، إلا أنه لا يرتب عليه كل شيء، بل يترك هامشًا معتبرًا للوضع السياسي لتفسير حوادث أيار/ مايو.

أفصحت ضروب هذا النشــاط المتوالية عن بــروز روح عربية واضحة، تتوق إلى التحرر الوطني، لمســها معدّو التقرير في العديــد من مناطق القطر. ففي مدينة خنشلة، ألقى فرحات عباس في 15 حزيران/ يونيو 1944 كلمة أمام 600 شخص، جاء فيها: «إن الفترة الراهنة خطِرة جدًا. وليس ثمة قوة تثنينا عن مطالبنا، حتى ولو تجشمنا في ســبيل تحقيقها السجن والموت. وإذا كنا نسارع اليوم إلى الإعراب عن شــكرنا للجنرال ديغول وما قدمــه، فإننا نقول أيضًا أن ما قُدّم غير كافٍ لأن ما نريده ليس الحكومة الجزائرية. نعم نســتطيع جميعًا أن نرفض حقوق المواطَنة، كما عرضتها (اللجنة الفرنســية للتحرير الوطني)، فإننا نســتطيع الضغط على الفرنســيين والوقوف لهم ندًا من أجل إقناعهم بحجتنا ومنطقنا»[33]. ثم ســرد التقرير مجموعة من الشــعارات واللافتات التي علقها الناشطون الوطنيون على الجُدُر. ففي مدينة سطيف كُتبت شعارات، نحو «الثورة من أجل الحرية والاســتقلال» و «لا مــكان إلا للعَلَم الجزائــري». وفي برج بوعريريج كُتبت شعارات من قبيل: «ليس هناك قوة تستطيع أن تحول الجزائري إلى فرنسي»، «أرض الجزائر، أرض الشهداء الغالية بتضحيات الأبطال، وبدموع الأمهات»، «يا أيهــا الجزائريون ضحوا بأغلى ما لديكم في ســبيل الوطن. إن هذه الأرض هي أرضكم، منذ القــدم، وقد انتزعوها منّا ظلمًــا وعدوانًا». أما في مدينة تلمســان، فقد تجمع نحو 450 من الكشــافة الجزائرية ورددوا نشيد الحرية والاستقلال. كما تقدم أحد أنصار حزب الشعب بهذه الكلمات الملتهبة بالوطنية والشعور المناهض لفرنســا: «يحدونا إيمان متدفق كالنار الملتهبة في الهشيم لا تني تتسع وتســتفحل. أنصار جدد ينخرطون في صفوفنا ويعززوننا، على الرغم من جميع التصرفات الوقحة للحكومة الجديدة... سقط القناع عن آخر فصول الاستعمار. وهناك مســرحية جديدة سوف يؤديها ممثلون جدد من المسلمين الوطنيين الذين تخامرهم نشوة الحرية والعدالة»[34].

عزا التقرير هذا النشــاط السياســي والأيديولوجي المحمــوم إلى ثلاثة

(33) Jurquet, p. 165.

(34) Ibid., p. 169.

أحزاب: أحباب البيان وحزب الشعب الجزائري وجمعية العلماء، أي جميع التيارات الموجودة في الساحة العامة. وسعت هذه الأحزاب، بوعي ومن دون وعي، إلى إضفاء التكامل على جهدها المبذول لاستغلال واستثمار إمكانات المجتمع ومقوماته من أجل الدفع به إلى مزيد من التمايز والانفصال. ففي مثال جمعية العلماء، يلاحَظ أنها كانت تقوم بنشاط دؤوب في مجال الدين والثقافة: فتح مؤسسات تعليمية وتربوية، بناء المساجد، جمع التبرعات، تنظيم الكشافة الإسلامية، تعليم اللغة العربية والحث عليه، زيارات إلى مراكز التدريب... إلخ، وذلك كله في أفق توضيح ملامح المجتمع الجزائري والوعي بها كحقائق مستقلة عن فرنسا[35]. وهذا كله يعبّر عن الجوانب العملية التي أرادت جمعية العلماء أن تحققها بناء على مطالبها المعروفة والبرنامج الذي قدمته إلى السلطات العمومية، في شأن تمثيل المجموعة المسلمة في الجزائر، والتسيير الحصري لشؤون الدين الإسلامي وتعليم اللغة العربية والقضاء الإسلامي.

يبدو أن العمل الوطني أخذ فعلًا طابعًا إجرائيًا، وأصبح يحقق آثاره الفعلية في الميدان لمصلحة التحرر والاستقلال: «فالنشاط - الذي يقوم به الوطنيون - تضبطه طريقة عمل ومنهج منظم فاعل يستبعد جميع محاولات التشرذم والفرقة في صفوفه. واليوم يلتقي رواد الحركة وزعماؤها فوق أرض واحدة لمواجهة خصم واحد، ويتحكمون في الشعب من خلال وسائل مختلفة: الدعاية الخفية، الكتابة على الجدران، توزيع المنشورات، تمرير البيانات عبر المعاطف، تبادل الجرائد الحرة والسرية، اجتماعات تُعقد بعيدًا عن الأنظار، محاضرات وخطب، تبادل أطراف الحديث السياسي والوطني بمناسبة الحفلات، الخروج في حملات الدعاية، الاكتتاب... هذه جميعها ساهمت في زرع أجواء مناوئة للوجود الفرنسي»[36].

الحقيقة أن التقرير وجد مادة ثرية بالحوادث والوقائع التي كانت تدل فعلًا

(35) Jurquet, p. 167.

(36) Ibid., p. 169.

على بداية الغليان في صفوف الأهالي. واستطاع صائغه أن يرصد الحوادث وفق خط تصاعدي لحالة السخط العام الذي انتاب الوجدان الجزائري، فضلًا عن أن النخبة الوطنية صارت في وضع لا تهدأ لها فيه حال إلا بانتزاع الحرية والاستقلال. وقد جاءت فقرات التقرير لتبيّن حصيلة ما جرى قبل بداية الحوادث الأليمة في أيار/ مايو 1945، لتؤكد حقيقة التأثير الكبير لتداعيات الحرب العالمية في الجزائر، مجتمعًا ودولة وشعبًا، وأن الأوضاع كانت مرشحة لاحتمالات خطِرة، وخصوصًا من خلال العناوين والشعارات التي جاءت في المنشورات وكُتبت على حيطان الشوارع، ومن ذلك هذا المنشور الذي نُسِب إلى العلماء وسُرّب إلى سكان تلمسان: «أيها المسلمون، استيقظوا، وتصدّوا كرجل واحد للاستعمار. تسقط العبودية، تحيا الجزائر حرة». ومن تصريحات أحد المناضلين في مدينة قسنطينة: «يجب أن ننتقل إلى العمل لأن الوقت ملائم الآن»؛ و«الجزائر وطني، والتضحية من أجل حريتك واجب مقدس، أفديك بدمي، وأهبك حياتي». كما أشار التقرير إلى عثور أجهزة الأمن على وثيقة بعنوان «مشكلة اتحاد الدول العربية»، دعت إلى الاستقلال، ووُجّهت الوثيقة إلى واشنطن من أجل إسماع صوت بلدان شمال أفريقيا.

بقي أن نشير في سياق البحث عن تبلور فكرة الدولة، إلى أنه جرى التعامل مع الوضع الجديد بعفوية وتلقائية، وتجاوبت معه جميع الشرائح الاجتماعية، فيما تفاعلت معه الأحزاب الوطنية، وكأنه العامل الذي طالما انتظرته كي تفصح عن مكنوناتها السياسية، وتعبّر عن وجدان وعقل الإنسان الأهلي الآيل إلى استخلاص كامل حقوقه، لا بل دفعت النخبة إلى مزيد من رص الصف وتعزيز الموقف والرؤية النافذة والمنهج العملي، وخاصة تنظيم فرحات عباس، أحباب البيان والحرية، الذي عقد ندوة إعلامية في الثاني والثالث والرابع من أيار/ مايو 1945. وأجمع الحاضرون على أن البيان «هو الخط الراسخ للنشاط الوطني القائم على المبادئ الآتية:

- الاعتراف بالجنسية الجزائرية.

– إعداد دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية.

– إرســـاء قواعد بناء جزائر الغد، على أســـاس إحلال البرلمان الجزائري محل المجالس الجزائرية القائمة، والاعتراف بالألوان الجزائرية»[37].

ما يمكن أن ننتهي إليه في شـــأن بيان الشـــعب الجزائـــري وتداعياته على حوادث أيار/ مايو 1945، وفي ســـياق الحـــرب العالمية الثانيـــة التي كانت حاضرة بقوة في وعي رجال الحركة الوطنية، هو أن شـــروط الدولة الحديثة ما زالت أقوى ممّا يتوفر عليه رصيد الجزائريين من الأهالي المســـلمين، وهذا ما عكســـته تصورات النخبة الوطنية وآراؤها وهي تعرضها أمام لجنة الإصلاحات الفرنســـية؛ فلم يكن في إمكان الإنسان الجزائري الانســـلاخ عن مقوماته التي يُعرَف بها ويتماهي في إطارها، ويُدْرَكَ ويَدْرِكَ غيره بها مثل الإســـلام والعربية وتقاليـــده المحلية وتنـــوع جغرافيتـــه أيضًا. كما أن شـــروط الدولـــة الحديثة ومقتضياتها ومتطلباتها كانت لا تزال بعيدة عن قـــدرة الجزائريين على التكفل بها بشـــكل حصري. وبتعبير واضح وصريح، فمع اليقين السياسي بقيمة الدولة وأهميتها في وعي النخبة الوطنية، كانت الســـلطة الفرنســـية تتلـــكأ في تقديم الإصلاحات الضرورية من أجل تخطي المأزق الاســـتعماري، بحيث صار في الإمكان أن تحقق الحركة الوطنية الجزائريـــة انتصارات كبيرة عليه، لعل أهمها على الإطلاق مثـــول مفهوم الدولة/ الأمة في الوعـــي الوطني الجزائري الذي صار يتطلّع إلى إنجازه على مستوى الواقع والفعل.

---

(37) Jurquet, La Révolution nationale.

عقّـــب التقرير على نوعية التفكير السياســـي الذي صار إليه حزب فرحات عباس بمناســـبة مرور الذكرى الثانية لميلاد البيان الجزائري: «هكذا يفصح الحـــزب عن إرادته في رفض أي وصاية أو تدخل من فرنســـا». ووزع الحزب منشـــورًا حثّ فيه الجميع على ضرورة قراءته وتمريره ليقرأه آخرون. وورد فيه أن الشعب يجب أن يعبّر عن إيمانه بالثورة وعظمته، والنهوض من أجل طلب حريته عبر التجمعات الشـــعبية (...) وأن الخطاب الذي يتردد كثيرًا عن فرحات عباس: «الاستعداد إلى حد التضحية العظمى من أجل الحصول على استقلال الجزائر».

الفصل السادس عشر

الاتحاد الديمقراطي لأحباب البيان الجزائري
وتأسيس مشروع الجمهورية الجزائرية

أولًا: تأسيس أحباب البيان والحرية

شهدت الساحة الجزائرية، بسبب زخم حوادث الحرب العالمية الثانية عند نهايتها، تطورات وتحولات في السياسة الفرنسية التي لم تكن بعيدة عن نضال النخبة الوطنية وإصرارها المستميت على المطالبة بتطبيق بيان الشعب الجزائري الذي صدر في شباط/ فبراير 1943. فبعد مرور عام على هذا البيان، عمدت السلطة العسكرية الجديدة في باريس إلى إصدار أمر 7 آذار/ مارس 1944 المتعلق بنظام المواطن الفرنسي المسلم الذي لم يَرُق فرحات عباس وجماعته لأنه في تقديرهم يبتعد كثيرًا عن حقيقة ما يريدونه، ويخلّ حتى بالحد الأدنى من مطالبهم[1]. وكان جوابهم تأسيس تجمع وطني لتأكيد وثيقة «بيان الشعب الجزائري» كنوع من التّكتل الأهلي لمواجهة التّحدي الفرنسي.

---

(1) هذا ما صرّحت به اللائحة الصادرة في أعقاب المؤتمر الأول لأحباب البيان والحرية في 22 أيار/ مايو 1944: «في المجال السياسي يرى المؤتمر، بكل موضوعية وصدق، أن السياسة الاندماجية التي وردت في أمر 7 آذار/ مارس 1944 تتنافى تمامًا مع تطلعات السكان المسلمين. ومع تقديرنا لما تقدم به الجنرال ديغول، إلا أن ذلك لا يشكل حلاً للمشكلة الجزائرية». Claude Collot et Jean-Robert Henry, *Le Mouvement national algérien: Textes: 1912-1954* (Alger: Office des publications universitaires; Paris: L'Harmattan, 1981), p. 188.

جاء في المادة الأولى من القانون الأساس لجمعية أحباب البيان والحرية: «يرمي هذا التجمع إلى التعريف أمام الرأي العام الجزائري والفرنسي بـ (بيان الشعب الجزائري) والدفاع عنه (10 شباط/ فبراير 1943). والمطالبة بحرّية الرأي والتعبير لجميع الجزائريين». أما المادة الثانية، فشرحت السياق والفلسفة اللذين يؤطران ذهنية النخبة في تعاملها مع الوضع الجزائري والدولي الراهن، وذكّر التجمع بفكرة الحرية كوعي جديد يتغذى من معطيات العالم وكفاح شعوبه من أجل الاستقلال والانعتاق وهدم نظم العبودية والاستغلال والاستعمار بجميع أصنافه. فمسألة الاستقلال والحرية ما عادت مطروحة على صعيد الوجود الفرنسي في الجزائر فحسب، بل صارت موضوعًا في العلاقات الدوليـة والقانون الدولي العـام، أيضًا، وهو ما أكدته المـادة الثانية. وفي هذا السياق، استغلت الجمعية الجديدة المناسَبة واستثمرتها لمصلحتها، معبِّرة عن فهمها لقيمة الحرية والاستقلال وأهميتهما، فضلًا عن إظهار ذلك لجميع دول العالم. وورد في المادة الثانية: «يحارب هذا التجمع، من خلال الكلمة والكتابة (بالصوت والقلم)، الاستعمار والعنف والعدوان الإمبريالي على أفريقيا وآسيا واستخدام القوة ضد الشعوب الضعيفة. ويهدف هذا التجمع إلى المساهمة في ميلاد عالم جديد وبنائه من خلال احترام الشخصية البشرية في سائر أنحاء العالم، والعمل على تيسير وتعجيل قدوم إنسانية جديدة، بحيث تصير جميع شعوب العالم على اختلاف أعراقها حرة ومتّحدة بشكل ودي في عالم ينعم بالسلام»[2].

(2) تُبيّن هذه الفقرة مدى تجاوب أصحاب البيان مع المواثيق الدولية، وخصوصًا ميثاق الأطلسي الذي حضّر لما بعد الحرب العالمية الثانية ورسم معالم العالم الجديد، تحديدًا بعد النضال العظيم الذي خاضته شعوب العالم ومجتمعاته وأممه، ومنها الشعوب الأوروبية التي عانت ويلات الحروب والمعارك التي أتت على البشر واليابس والمنشآت، وحتى عالم النبات والحيوان، ولم تفلت من أضرارها الأجواء أيضًا. فكانت هذه التجربة الإنسانية الكبرى قمينة بأن تفرض حقيقة جديدة راسخة تعاملت معها النخبة الوطنية: الحرية كمفهوم في مقابل مقاومة الاستعمار كمفهوم ومحاربته. وفي ظل هذه الأجواء تأهبت حركة أحباب البيان والحرية للاحتفال بوقف القتال والهدنة الكبرى، وخروج القوى الديمقراطية منتصرة على النظام النازي البغيض. وفي هذا الصدد أصدر المكتب المركزي للجمعية في الثاني من شباط/ فبراير بيانًا نورد أهم فقرة فيه: «ومثل سائر السكان الجزائريين يتأهب المسلمون للانضمام للاحتفالات =

أعاد القانون الأساس لجمعية أحباب البيان والحرية توكيد الحقائق السابقة، وحاول أن يسقطها على الوضع في الجزائر، فوردت المادة الثالثة على النحو الآتي: «تتحدد المهمة الراهنة للتجمع في الدفاع عن البيان الذي يُعَدّ التعبير عن فكر حر وصادق، ونشر الأفكار الجديدة والاستنكار النهائي للحاجز الاستعماري، وعقيدته العنصرية ونظامه التعسفي». وأفصحت القراءة التاريخية والفكرية للمواد السابقة بقوة عن خطاب سياسي وأيديولوجي التحم بعناد مع مستجدات المرحلة التاريخية التي أصبح عليها العالم ومعطياته التي تشكلت في الوقت الذي كانت فيه الحرب الكونية تضع أوزارها. فكانت هذه الوثيقة خطابًا فكريًا أكثر ممّا كانت صياغة قانونية وتنظيمية للتجمع الجديد الذي كان يتطلع إلى استيعاب التشكيلات الجزائرية ضمن قوة جديدة، يمكنها أن تتجاوب مع التحديات الفرنسية وما أفرزه الصراع الدولي. ومن جملة ما أوحى به «هذا النص الإنساني» هو أن زمن النضال الفردي أو الذي يقتصر على تنظيم واحد ولّى، وأن الوقت أصبح يستدعي زيادة جهد استجماع قوة الفكر والجهد السياسي والتعبوي وجميع الوسائل والطرائق من جميع أطراف النضال الوطني، ولو على وقع الخلافات والسجالات، داخلية أكانت (ضمن التشكيلة السياسية الواحدة) أم على صعيد الأطراف التي كانت تتلمس الطريق لجمع قوّتها في الإطار الواحد. وتواصلًا مع روح الخطاب المفعم بالحرية والاستقلال والمساواة نفسه، ورد في المادة الرابعة: «يلتمس التجمع مجموعة وسائل عمل: إسعاف ضحايا القوانين الاستثنائية والقمع الاستعماري، واستغلال المناسبات من أجل إنشاء تيار مناصر لـ (البيان)، وجعل فكرة (الأمة الجزائرية) مقبولة من الجميع، ومؤيدة لقيام جمهورية في الجزائر ذات حكم ذاتي ضمن نظام فدرالي مع جمهورية

= بيوم الهدنة الكبير، في جو من الهدوء والفرحة العارمة. فمشاركتهم في هذا معارك الحرية تمنحهم حقوقًا غير قابلة للتقادم، وتضعهم كأصحاب حق شرعي في هذا اليوم العظيم، ذلك كله في إطار الشرعية الديمقراطية، بعيدين عن أي تصرفات مشينة». Collot et Henry, p. 204.

فرنسية متجددة مناهضة للاستعمار ومعادية للإمبريالية، وإلقاء المحاضرات والحديث في جميع الأوساط، وخصوصًا الوسط الفرنسي، والكشف عن تصرفات القوى الرجعية والإقطاعية من المسلمين والفرنسيين ومناوراتها، وجميع من لهم صلة باستمرار النظام الاستعماري وبقائه، ونسف جميع الشعارات واللافتات التي فرضها علينا الاستعمار باسم السياسة العنصرية والطبقية والامتيازات مثل (أهالي، رعايا فرنسيين، سكان أصليين، فرنسيين مسلمين، مغلوبين... إلخ)، ومحاربة امتيازات القيادات الحاكمة، والدعوة إلى المساواة بين الناس والحق في الحياة الكريمة وفي حياة وطنية للشعب الجزائري والتذكير بحضارته الماضية والمساهمة في إثراء الفكر الإنساني». يضاف إلى ذلك:

- إبراز جميع التضحيات التي فُرضت على فرنسا والشعوب الأوروبية من أجل أن تستعيد الحرية ومسألة الديمقراطية.

- الكفاح بوسائل شتى من أجل تخطّي عقدة النقص التي حاول الغزو العسكري عام 1830 فرضها على الجزائريين، وكرستها الإدارة الاستعمارية بعد ذلك في تعاملها مع الأهالي.

- توفير نوع من الشعور بالمساواة بين السكان الجزائريين، مسلمين ويهودًا ومسيحيين، يدفع إلى الوجود المشترك وينمّي الرغبة في «التضامن الجزائري»، وهي الرغبة التي تعد «العنصر المؤسس للأمة» بحسب المفكر إرنست رينان[3].

هكذا عبّر الخطاب الوطني عن صراع فكري أيديولوجي متقدم ناط بالشعوب المستضعفة أن تستميت فيه من أجل حل مشكلة الإنسان الحديث

---

(3) تلك هي أهم المواد التي اشتمل عليها القانون التأسيسي لجمعية أحباب البيان والحرية التي عقدت جلستها في مدينة سطيف في 14 آذار/ مارس 1944. أما المادة التنظيمية الوحيدة التي وردت فيه، فنصّت على أن التجمع الجديد تديره لجان محلية مرتبطة بلجان ولائية وباللجنة المركزية التي كان مقرها مدينة الجزائر. انظر: L' Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), *Du Manifeste à la République algérienne*, (Alger: Editions Libération - Impr. générale, 1948), pp. 61-62.

في علاقته بالدولة الوطنية كما ترتسم معالمها في النظام الدولي المعاصر. إن وجود الأمة الجزائرية، كما أفصح عن ذلك القانون الأساس، صارت في حكم المعهود والموجود بالضرورة؛ ففلسفة حقوق الإنسان ومبادئ الجمهورية والنظام الديمقراطي هي من المفاهيم والأفكار التي أدركتها النخبة وما عاد بمقدورها التنازل أو التراجع عنها، لأنها صارت من المسلّمات التي زاد اليقين بها.

لعل ما يكشف فعلًا عن الوجه الإنساني للخطاب الوطني هو دعوته إلى التعايش المشترك بين الجزائريين، مسلمين ويهودًا ومسيحيين، على خلفية الإرادة والوعي بقيمة الاختلاف في بناء الأمم والدول والشعوب والثقافات[4]؛ ففي فكر فرحات عباس الذي صاغ هذا النص تواصل وتطور في مسار بناء فكرة الدولة الجزائرية، إذ يذكرها ويخصّها بـ «جمهورية ذات حكم ذاتي»، في إطار فدرالي مع الجمهورية الفرنسية. وهي الفكرة نفسها تقريبًا التي وردت في بيان الشعب الجزائري عام 1943 الذي أرجأ الحديث عن نوعية النظام الجزائري اللائق بالمسلمين إلى ما بعد انتهاء الحرب. فالطابع الإنساني في فكر فرحات عباس حقيقة ملازمة لفكره ويفكر بوساطته، وبه يتوجه إلى السلطات العامة أيضًا، فهو من هذه الناحية رجل الجمهورية بامتياز لأنه تعلق بها كفكرة وكمشروع قابل للتحقيق في الجزائر[5].

(4) هذا ما يؤكده تنظيم «البيان والحرية» في اللائحة التي تمخضت عن أول مؤتمر ولائي عُقد في قسنطينة في 22 أيار/ مايو 1944، وجاء فيه: «إن المؤتمر الذي يضم عناصر متشبعة بمبادئ الجمهورية لعام 1789، يشكر جميع الفرنسيين الجديرين بهذا الاسم على مؤازرتهم ودعمهم للمسلمين في الأوقات العسيرة». بل إن حزب البيان يتطلع إلى تحقيق الديمقراطية الجمهورية التي تدرج الشعب الجزائري المسلم في منظومتها ويعتبره مؤهلًا كي يساهم في إدارة الشأن العام ودفة الحكم».

(5) أعادت جمعية أحباب البيان والحرية التذكير بالمطالب العملية التي تنتظر التنفيذ: إحلال برلمان جزائري منتخب محل الجمعية الجزائرية؛ إحلال الحكومة الجزائرية محل الحكومة العامة؛ الاعتراف بالألوان الوطنية. ويذكر بعضهم، ومنهم جاك سيمون، أن هذه المطالب الإجرائية كانت نزعًا من انتصار النزعة المصالية على التوجه العام لحركة أحباب البيان والحرية في تعبيرها المحافظ والمهادن لفرنسا (فرحات عباس وجماعة فدرالية المنتخبين المسلمين). وهذا في حقيقة الأمر افتئات على التطور العام للحركة الوطنية التي كانت لا تني تتجذر وتميل إلى الراديكالية، لأن المطالب نفسها =

ثانيًا: 1946 ملامح الدولة الجزائرية

اختلف عـــام 1946 عن عـــام 1936 في القيمـــة التاريخيـــة وفي زخم الحـــوادث التي شـــهدها كلٌّ منهما إذ أشّـــرت لحظة ما بعد الحـــرب العالمية الثانية إلى ضرورة خوض النشـــاط السياســـي بمعناه الاحترافي والمؤسســـاتي الذي يفضي بأصحابه إلى الوصول إلى التمثيل النيابـــي وارتياد المجال العام، كما صارت تلـــح عليه فكرة الدولة لدى النخبة الوطنيـــة. فكان عام 1936 هو عام المؤتمر الإســـلامي الأول، ومن ثم تداعياته التي أدت إلى تأســـيس حزب الشعب الجزائري في نيســـان/ أبريل 1937، والوحدة الشـــعبية الجزائرية في عام 1938... إلخ. لكن بعد عشـــرة أعوام كاملة عاد النشـــاط السياسي يدبّ في أوصال المناضلين الجزائريين في ســـياق مختلف تمامًـــا من حيث الإطار المفاهيمي والمرجعي، الذي صار يحتكم إليه الناشطون السياسيون الجزائريون والفرنسيون أيضًا مع زيادة حدة الأزمة الاستعمارية وتوترها.

جاء عام 1946 بمجموعة قوانين مصيرية في حياة فرنســـا والجزائر على حد سواء؛ فقد عمدت السلطة الفرنســـية الجديدة إلى إصدار قانون العفو[6]، 9 آذار/ مارس 1946، وفق المشـــروع الذي اقترحه الشيوعيون وطاول الإفراج

= وردت في البيان الصادر في 10 شباط/ فبراير 1943، وخصوصًا الوثيقة الإضافية الذي اقترحها ممثلو المسلمين (فدرالية المنتخبين وغيرهم) بطلب من السلطات الفرنسية، بتاريخ 25 حزيران/ يونيو 1943. وهذا ما تضمّنه صراحة المقرر الصادر عن جمعية أحباب البيان في 2 نيســـان/ أبريل 1945. انظر نص المقرر في: Collot et Henry, p. 204.

(6) قانون العفو كان الإجراء الذي أُفرج بموجبه عن 11 في المئة من المعتقلين الجزائريين بسبب الحوادث التي شهدها القطاع القســـنطيني في أيار/ مايو 1945، والتي مست خاصة قياديين ومناضلين جزائريين. عن هـــذه الحوادث وموقعها التاريخي من حيث المد الوطنـــي والوعي المتزايد بقيمة الحرية والاســـتقلال، انظر الدراســـة المهمة التي قدمها الباحث جان لويس بلانـــش: Jean-Louis Planche, *Sétif 1945, histoire d'un massacre annoncé* (Paris: Perrin, 2006).

ويفســـر المناضل الجزائري امحمد يوســـفي هذه الحوادث بأنها كانت مؤامرة حبكتها الســـلطة الاســـتعمارية لتصفية الجزائريين الذي عادوا من جبهات القتال الفرنســـية بعد الحرب العالمية، خشـــية انخراطهم في المجال الســـياســـي والحركة الوطنية، انظر في هذا الصدد: M'hamed Yousfi, *Le Complot: (Algérie 1950-1954)* (Alger: Entreprise Nationale du Livre, 1986).

عن مجموعة من الجزائريين الذين سيقوا إلى السجون والمعتقلات بسبب حوادث الشرق الجزائري التي اندلعت في أيار/ مايو 1945، وكانت العلامة الفارقة بين جيل وجيل وبين وضع ووضع، والتي كان من أهم ملامحها التّوق إلى القيام بما هو فعلي، فضلًا عن اعتماد سياسة إجرائية تنطوي عليها احتمالات العنف والانفلات. أما الصورة المفارقة التي قدمتها الحوادث، فكانت انتصار الحرية الكبير على الأنظمة الفاشية والنازية، وهو الانتصار الذي أرادت أن تشارك فيه الأحزاب السياسية والاجتماعية الجزائرية على وقع ما كان يجري في العالم، وعلى وقع الوعي السياسي الذي بلغه المناضل الجزائري. لكن هذا التوق إلى الانتصار تحوّل بسبب العنف الاستعماري إلى كارثة إنسانية خلّفت صورة مفارقة للحظة الانتصار الكبير، كانت لها دلالات قوية في ما لحق الأوضاع في الجزائر بعد ذلك: ترسيم خط الثورة المسلحة[7].

في ظل هذه الأجواء الجديدة[8]، اتجهت النخبة نحو تأسيس تنظيمات سياسية واجتماعية جديدة، لم تقطع مع أفكارها وهياكلها السابقة إلا من حيث الاستفادة من معطيات الحرب الكونية الثانية وتداعياتها، وما ترتب عنها من فلسفة الشرعية الدولية[9]. فأسّس فرحات عباس، في نيسان/ أبريل

(7) ترى مجموعة من الكتابات التاريخية أن حوادث أيار/ مايو 1945 هي الفصل الأول من الثورة التحريرية الكبرى التي بدأ فصلها الثاني في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر 1954.

(8) كان من جملة النصوص المهمة التي صدرت في عام 1946، وأضافت حالة من الانفراج في الفضاء السياسي في الجزائر، دستور الجمهورية الفرنسية الجديد الذي أعلن في ديباجته ما يفيد الانفتاح على الحياة العامة والإنسان في الجزائر وفي المستعمرات الأخرى. فجاء في ديباجة الدستور: «تشكل فرنسا مع بلدان ما وراء البحر اتحادًا قائمًا على المساواة في الحقوق والواجبات بلا تمييز في العرق ولا في الدين (...) يتكون الاتحاد الفرنسي من الأمم والشعوب التي تسخّر بصورة مشتركة وتنسق جهدها ومواردها من أجل تنمية حضاراتها والشعور بالهناء وضمان أمنها (...) وباعتبار أن فرنسا وفية لمهماتها التقليدية، فإنها تتطلع إلى توجيه الشعوب التي تتدرج تحت رعايتها وقيادتها إلى حرية التكفل بإدارة شؤونها وتسيير شؤونها الخاصة بصورة ديمقراطية، بمنأى عن أي نظام استعماري قائم على التعسف. كما تسعى فرنسا إلى التكفل للجميع بحق شغل الوظائف العامة، والممارسة الفردية والجماعية للحريات المصرح بها في هذا الدستور».

(9) نورد في ما يلي «رسالة الانتصار» التي كتبها فرحات عباس في يوم الانتصار العظيم في 8 أيار/ مايو 1945، وهي تعبّر عن خلاصة موقف النخبة الوطنية من الحرب ونتائجها على الشعوب =

1946، الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري[10] الذي اسـتلهم خطه السياسي والأيديولوجي من بيان الشعب الجزائري، مع توكيد تكتيك سياسي يفضي إلى التمثيل النيابي، تمثّل بصورة خاصة في اعتماد دبلوماسـية التَّرَنح بين الاعتدال في الحمـلات الانتخابية العامة ونبـرة المقاومة السياسـية والأيديولوجية في الخطاب الموجه إلى الأهالي عبر الصحـف[11] والبيانات الصادرة عن الحزب وفي اللقاءات العامة. فالحالة الذهنية والوضـع العام كانا يوحيان بقرب تمكّن

= المتطلعة إلى الحرية والاسـتقلال: «إن تجمع أصحاب البيان والحرية الذي يضم جميع المسلمين على اختلاف آرائهم - وهو الممثّل الأمين للجماهير المسـلمة - ينخرط ويشـارك، في هذا اليوم المشهود لانتصار الديمقراطية، في الفرحة العارمة لقوات الحلفاء والشعوب الحرة. واعتبارًا لوعيه التام بمشاركته في الانتصار العظيم بدم وجهد أبنائه، فإن الشعب الجزائري يطمئن الشعب الفرنسي وحكومة الجمهورية وحكام الأمم المتحدة بتضامنه الراسـخ في مسيرتهم نحو طلب الحريات الإنسـانية. إن (أحباب البيان والحرية)، وباسـم أعضائه، على اختلاف توجهاتهم، مثقفين وعلماء ومصاليين وطرقيين واشـتراكيين وشـيوعيين، يعربون بمناسبة هذا الانتصار المشـترك عن أملهم في تحقيق الوفاق بين جميع التنظيمات الديمقراطية، من أجل الانتصار الحقيقي على بقايا العنصرية ورواسـبها. كما يعبّرون أخيرًا عن إرادتهم في المسـاهمة، وبالاتفاق التام مع الشعب الفرنسـي وإلى جانب فرنسـا الجديدة والأمم الديمقراطية العظيمة، في المجهـود الضروري من أجل تحقيـق الانتصار النهائي للحرية علـى جميع العوائق ومن ثم إعطاء الأسـس الراسـخة للأمن والسلام. تحيا الجزائر! تحيا فرنسـا! تحيا الأمم المتحدة!». Marcel-Edmond Naegelen, *Mission en Algérie* (Paris: Flammarion, 1962), p. 15.

(10) انظر التقرير الوافي من ثلاث عشرة صفحة أعدته مصالح الحكومة العامة في الجزائر بعنوان الاتحاد الديمقراطـي للبيان الجزائري، وهو مـن التقارير الدورية التي تعدها المصالح نفسـها كل عام تقريبًا، وتتعرض فيه للتنظيم السياسـي وأصوله وتاريخه وأعضائه وصِلتـه بالخارج وعلاقته بالتنظيمات السياسية الأخرى، فضلًا عن درجة قربه وبُعده عن النزعة الاستقلالية والوطنية. Gouvernement Général de l'Algérie, SLNA, Rapport sur l'union démocratique du manifeste algérien, Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 4i, 1951.

انظر أيضًا عن الاتحاد الديمقراطي رسالة الدكتوراه للباحثة مليكة رحال: Malika Rahal, «L'Union démocratique du Manifeste algérien (1946-1956). Histoire d'un parti politique. L'autre nationalisme algérien» (Thèse de doctorat, sous la direction de Benjamin Stora, Institut d'Histoire du temps présent, Paris, 2007).

(11) عُرف تيار الإصلاح السياسي بالقدرة على التعبير عن الرأي في المجال العام، وعلى صناعة الرأي العام، وخاصة لدى المتعلمين باللغة الفرنسـية، وله تجربة طويلة إلى حد ما في إصدار الصحف، والكتابة فيها أيضًا. فكانت جريدة l'Egalité (المسـاواة) لسـان حال حركة فرحات عباس، ثم أصدرت الحركة في شـباط/ فبراير 1948 جريـدة la République Algérienne (الجمهوريـة الجزائرية) كعنوان دال علـى التوجه الحتمي نحو الاسـتقلال الوطني، فـ «الوطن» كان الملحق العربـي لـ *La République Algérienne*، وذلك من بداية نيسان/ أبريل 1948 حتى 15 أيلول/ سبتمبر 1949.

الإنسان الأهلي من إدارة الشأن وتسييره العام في ظل وجود مؤسسات الدولة، وما عـاد يفصله عن ذلك إلا وجود قوانين تنص على ذلـك صراحة[12]؛ إذ مرّ عام كامل على الحوادث الدامية التـي كانت لا تزال ماثلة في وعي النخبة التي ركنت إلى الاعتدال وروح المصالحة والمهادنة، وصارت تلتمس سبيل العمل السياسي القائم على الاتزان وثقافة الدولة وروح المؤسسة، والابتعاد عن جميع المغامرات المحفوفة بعدم التوقع، وخصوصًا الاحتمالات السلبية؛ إذ أدرك كل فريق وطني أنه لا يخوض اللعبة السياســية وحده، بقدر ما يوجد أيضًا فاعلون آخرون يقاسمونه الهم الاجتماعي العام نفسه في الجزائر. وكان تنظيم فرحات عباس يحرص من جهته على الحكمة وحسن التدبير، وينأى عن الانخراط في أي سياسات أو مشـاريع غير محمودة العواقب. ولعل هذا الخطاب الجديد/ القديم لتيار فرحات عباس وجماعة المنتخبين المسـلمين هـو ما مكّنهم من حصد 11 مقعدًا من مجموع 13 مقعدًا في أول انتخابات خاضها الحزب.

تمثّل الخطـاب الجديد/ القديم لتيار فرحات عبـاس وجماعته في العودة دومًا إلى الوضع العادي والطبيعي، والابتعاد قدر الإمكان عن التعقيد والتطرف؛ فخطابه الـذي أصبح أكثر صدقيــة وفاعلية مع بداية التفكيـر الجدي في وضع مؤسسات الدولة الجزائرية، لأنه يتجاوب مع لغة القانون والمؤسسة والمسؤولية العامة، ومن ثم الحرص على وجود تلقائي لمصالح الشعبين الفرنسي والجزائري المسـلم في أي مشروع يتقدم به إلى السـلطات العامة، إن في المتروبول أو في

(12) عن الأسـس الأيديولوجية التي كان يقوم عليها الاتحاد الديمقراطـي للبيان الجزائري، كما وردت في وثيقة لاحقة «النظام الاسـتعماري نفي للعدالة والحضارة»، فكانت: العمل الشـعبي؛ ضرورة الاعتماد على القوى الديمقراطية في فرنسـا؛ وحدة شمال أفريقيا؛ منظمة الأمم المتحدة. انظر: Ferhat Abbas, *Le Régime colonial est la négation de la justice et de la civilisation* (Alger: éd. Libération, [1949]), p. 15.

وعن مرحلة وجود الأمم المتحـدة وما يتعيّن القيام به، تقول الوثيقـة: «يوجد في الوقت الراهن علاقة بينية بين الشـعوب واعتماد متبادل يحدو أملها. فالاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري هو جماعة وطنية، لكنها جماعـة لا تتوقف حدودها إلا عند حـدود الديمقراطية العالميـة (...) ولهذا، فإننا نظل متعلقين بميثاق الأطلنطي، وسان فرانسيسكو، والأمم المتحدة على بعض وجود النقص فيها والغموض الذي يعتري بعض فقراتها» (ص 19).

الجزائر. وهذا ما أفصح عنه فرحات عباس في منشـــور كتبه بعد عام من حوادث أيار/ مايو 1945: «إذا كانت الفكرة التي ســيطرت على حياتي السياســية تعني عندي شيئًا فهي الدعوة إلى تحقيق التعاون الفرنســي الإسلامي وموالاة الثقافة والتقنيات الحديثة التي تشكل أسمنتها الضروري. صَنَعْتُ من هذه المبادئ ركائز كبيرة ستساعد جماهيرنا الفلاحية والعمالية في الخروج من وهدة عصور وسطى ما زالت تراوح فيها، وفرضها عليها نظام تعسفي ورجعي»[13].

كان فرحات عباس يدرك جيدًا من خلال خبرته للحياة العامة في الجزائر، كما في فرنســا، أن الانفتاح على السياسة الفرنســية بمعناها النبيل يساعد كثيرًا في وصول الجزائريين المســلمين إلى رتب ومناصب ومسؤوليات، وأن قانون العدد في مصلحة الجزائريين. وبناء عليه، فإن المهادنة والتعقل وسياسة النفس الطويل هي أفضل ســبيل لنيل الحرية والاســتقلال، ولا بديــل منها إلا الثورة والفوضى، كما جرى في حوادث أيــار/ مايو 1945 التي فرضت ظلالها على فكر النخبة وفرحات عباس خصوصًا[14]؛ إذ صارت السياســة ســجالًا حقيقيًا بين المستعمَر والمستعمِر ســتؤدي في النهاية إلى انتصار المستعمَر، لأن تطور الأفــكار الكبرى، مثــل الحرية والديمقراطيــة والجمهورية وحقوق الإنســان

---

(13) Ferhat Abbas, «Face au crime colonial et la forfaiture de l'administration. Appel à la jeunesse algérienne française et musulmane,» 1er Mai 1946, cité dans: Collot et Henry, p. 219.

(14) هذا ما آمن به فرحات عباس الذي كثيرًا ما استشــهد بالمفكر الفرنســي المعروف إرنست رينان في تعريفه للأمة وصِلتها بالحضارة والتاريخ؛ ففي البيان الذي كتبه ووجّهه إلى الشــباب الجزائري والفرنســي، اقتبس من المفكر الفرنســي هذه الفقرة: «إن الكون لا يعرف اليــأس، ويظل يعيد الأعمال المجهضة من دون انقطاع، وفي كل إخفاق يمتلك حيوية جديدة ملؤها الأفكار المتحفّزة إلى المستقبل» انظر: Collot et Henry, p. 221.

ثم أضــاف فرحات عباس في البيان نفســه ما يفيــد بتعاطيه الحيوي مع مخلفــات أجواء الحرب وتداعياتها على السياسة في الجزائر: «ويتعلق الأمر بتحرير الجزائر من النير الاستعماري مهما يكن شكل الهيمنة، فلا بد من احتــرام مبدأ القوميات. إننا نريد أن نبني مســتقبل جزائر مشــترك على قواعد حقيقية وتاريخية وإدراجها بشكل متين في الديمقراطية التي تجتاح العالم». (ص 222). «ستنبعث الجزائر الجديدة بفضل تضافر جهد الديمقراطيين الفرنــسيين والمسلمين. وهكذا، فإن أكبر ضامن لهذا الهدف هو المسيرة الظافرة للجمهورية الاجتماعية في فرنسا وفي العالم بأسره». (ص 223). انظر النص الكامل للبيان الذي وجهه فرحات عباس إلى الشباب الفرنسي والمسلم، في: المصدر نفسه، ص 219 - 223.

والمواطن، أصبحت حوافز الإنسانية الحديثة، تستطيع أن تحققها إذا ما هي انخرطت في جدليات التاريخ.

إن لعبة الديمقراطية التي كان المواطن الحديث يمارسها في دولته الأوروبية ما عادت عصية على الإنسان الجزائري الذي تمرس، بدوره، على الحياة السياسية الفرنسية. وهكذا، فبحكم قانون أو مبدأ الكثرة العددية، يمكنه أن يدخل اللعبة: الانتخابات من حيث التصويت والترشح؛ تأسيس الأحزاب السياسية؛ المشاركة في الحياة العامة وفي الجمعيات وإدارة الشأن العام... إلخ، وأن هذا بالضبط ما يمثّل نقطة ضعف السلطة الفرنسية، وخصوصًا بعد التردي الفادح الذي مُني به الاستعمار في الحرب العالمية الثانية. ولعل أول الشواهد على صدقية رأي فرحات عباس السياسي هو الانتصار الهائل الذي حققه حزبه في أول انتخابات تشريعية في الجزائر ما بعد الحرب[15]، على خلفية قانون الانتخابات الذي جاء في أعقاب أمر 7 آذار/ مارس 1944.

هكذا عُرفت الحياة السياسية الجديدة بسياسة شد الحبل، أو السجال، بين الطرفين الجزائري والفرنسي وفق قواعد اللعبة الانتخابية التي كانت تضيف دائمًا القوة والاعتبار لمصلحة المسلمين بناء على قانون العدد، الذي ما انفك يتضاعف مع الانخراط المتزايد للجزائريين في التنظيمات السياسية والاجتماعية والمؤسسات العامة. فالانفتاح على الحياة العامة ساعد كثيرًا تنظيم فرحات عباس وأعضاء فدرالية المنتخبين المسلمين في العمل وفق تصوراتهم وآرائهم السياسية والاجتماعية، وجعلهم يدركون أيضًا آليات وطرائق الاستفادة من الحملات الانتخابية وإجراءات العمل الدعائي وتقنيات التحليل واستخلاص النتائج. كما أفضت سياسة شد الحبل بين الطرفين بالسلطة الفرنسية إلى إدخال إصلاحات جديدة كلما شعرت بتهديد صناديق الاقتراع، فضلًا عن أن وصول عدد متزايد من النواب والممثلين الجزائريين أدى إلى تحسين الأوضاع العامة

(15) يتعلق الأمر بالانتخابات التي أُجريت لانتخاب أعضاء الجمعية التأسيسية الثانية في 2 حزيران/ يونيو 1946. ودعا إلى مقاطعاتها حزب الشعب المحظور، بينما انخفض عدد الناخبين من 791.000 إلى 645.000 مقارنة بالانتخابات السابقة.

في البلد من خلال تقديم المشاريع والتصويت عليها. وبالعكس، كلما انصرفت السلطة عن تقديم الإصلاحات التي تتطلبها وتقتضيها المرحلة ضمن مسيرة تطور الفكر السياسي الحديث، انصرف العمل الوطني نحو اليسار والثورة، ولو على مضض، لأن فكر فرحات عباس كان قائمًا على الاعتدال والتعقّل ومسايرة الوضع العام وفق سنّة التطور الإصلاحي الذي يأبى خرق المراحل. وكان الشاهدَ على ذلك البرنامجُ الذي خاض حزبه على أساسه انتخابات 2 حزيران/ يونيو 1946.

لم يكن فرحات عباس يدرك فقط حاجة الجزائريين إلى دولة ذات مؤسسات حديثة يفصحون بها عن حقوقهم وحرياتهم وواجباتهم نحوها، بل كان يدرك في اللحظة ذاتها أيضًا نوعية السياسة الفرنسية وطريقة تعاملها ومصيرها المحتوم في الجزائر. وعليه، ينظر خطابه دائمًا إلى الجهتين الجزائرية والفرنسية، والعديد من فقرات خطابه توضح رأيه في قضايا الجزائر كما تتعامل معها السياسة الفرنسية، ويقول في هذا الصدد: «فقد فَهم ممثلو فرنسا تمامًا هَمَّنا في التوفيق بين جميع المصالح، ومحاولة إبعاد وإقصاء عن الحياة الجزائرية النزاع القديم بين القانون المدني والشريعة الإسلامية، عبر ترقية بلدنا إلى دولة جزائرية لينعم كلٌ من الجزائريين والفرنسيين بحق الوجود السياسي، دونما مساس بحق النظر لفرنسا على الجزائر. فقد سبق للسلطات الفرنسية أن قبلت بمبدأ الاستقلال الذاتي، ومنحت [...] وعودًا في هذا المجال من أجل التحديد الفوري لإجراءات التنفيذ»[16].

يتضح تمامًا من هذه الفقرة جدلية الفعل وردة الفعل وتجاوب فكر فرحات عباس المحايث للسلطة الفرنسية (اللجنة الوطنية للتحرير الفرنسي ومؤسساتها الجديدة)؛ فقد كانت لحظة ما بعد الحرب، خصوصًا عام 1946، حافلة بالأجواء التي أشاعها بيان الشعب الجزائري لعام 1943. وفي المنشور نفسه الذي وُزّع في أول أيار/ مايو 1946، طرح فرحات عباس المسألة

---

(16) «Tract du 1er Mai 1946,» dans: Collot et Henry, p. 220.

الجزائرية على النحو التالي: «لا اندماج، ولا سـادة جـدد، ولا نزعة انفصالية. شعب شاب يريد أن يستوعب التربية الديمقراطية والاجتماعية، كما يرغب في أن يحقق عدَّته الصناعية والعلمية، ويواصل تجديده الفكري والمعنوي في إطار صلته بأمة ليبرالية عظيمة. مجتمع شـاب حديث العهد بالديمقراطية يسير على هدى أمة ديمقراطية فرنسـية عظيمة أيضًا. تلك هي الصورة والتعبير الواضحان عن حركتنا التجديديـة الجزائرية. فلا النزعـة الجمهورية المنافقـة ممثَّلةً في الطبقات المالكة، ولا الأوهام التي رُوجت في الماضي المنقرض، ستُفلح في وقف نشاطنا الرشيد ومسيرتنا إلى الأمام»[17].

واصل فرحات عباس توضيح رؤيته للدولة الجزائرية، وطرحها هذه المرة من جانب الجزائريين وتراثهم، فقال: «من الجانب الإسـلامي، يجب استبعاد المفهوم الثيوقراطي الذي سـاد العصر الوسيط. فقد ولّى عصر التبشير القسري بالدين، وما عدنا نحتـاج إلى دعاة من هذا القبيل، بل إلـى مواطنين يَحْدُوهم الواجب الاجتماعي وحسّـهم بمهمتهم الإنسانية». إن النزعة الوطنية الإسلامية «مـا عادت تتجاوب مـع هذا العصر. فليـس من الضروري أن يكون سـكان الأرض الواحدة من ديانة واحدة. فالجزائري المسـيحي أو الإسرائيلي هو أخ للجزائري المسـلم الذي لا يحاول أن يُخرجه من الأمة التي ينتسب إليها، كما أن على الآخر ألا يحاول النيل من المسـلم واختزاله في نظام من العبودية. ما نريده حقيقة هو أن نتفاهم ونتعلم معًـا ونتعاون في الوصول إلى المفاهيم التي تحكم المجتمعات الحديثة، كي لا نندثر ويزول أثرنا»[18].

في مقال لاحق لهذا المنشـور، كتبه فرحات عباس بعنـوان «المتخبون المسلمون الجدد يطالبون بإنشاء دولة جزائرية»، في جريدة *le Combat* (الكفاح) في 26 حزيران/ يونيو 1946، أي بعد الانتخابات التي أُجريت في 2 حزيران/ يونيو، وما أفرزته من انتصار للاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، صار الطريق

---

(17) Collot et Henry, p. 222.

(18) Ibid., p. 223.

واضحًا لاعتماد آليات الحكم ومؤسساته من أجل تحقيق المشاريع الإصلاحية لفائدة الجزائريين، والارتقاء بهم إلى مصاف المواطنين المسلمين، خصوصًا بعد استعادة الشخصية الجزائرية بفضل البيان الجزائري، إذ ثابرت النخبة منذ ذلك الوقت (1943) على الاعتزاز بنفسها، وتوسمت القدرة على الانخراط في المجال العام، ورأت أنها صارت تستحق المعاملة اللائقة في إطار المركز الاجتماعي والقانوني الذي تفرضه مؤسسات الدولة الحديثة. فقد آن الأوان - كما قال فرحات عباس - كي يحل العقد الاجتماعي محل «الحق في الاستعمار»، وبالتالي وضع حد نهائي للهيمنة والسيطرة.

توقّف فرحات عباس في المقال المهم نفسه عند مسألة الشخصية الجزائرية وعلاقتها بالدولة، وكيف أن النظام السياسي الحديث يستدعي بالضرورة توافر الشخصية الوطنية التي صارت تبحث عن إطارها السياسي والقانوني السليم. بمعنى آخر إن مطلب الدولة هو لمن يستحقها فعلًا ويعرف كيف يداوم على تسييرها والوعي بها كآخر منظومة حديثة تؤطر الأفراد والجماعات والمؤسسات. وبتعبير فرحات عباس، فإن «هذا التطور (أي تطور المؤسسات) يتطلب تجديدًا معنويًا وفكريًا حقيقيًا، يجب أن يحترم تقاليدنا التاريخية (...) فاللغة العربية هي لغة حضارية راقية، والدين الإسلامي ديانة روحية لا تضاهيها بقية الديانات». وبناء عليه، فإن النظام الفدرالي أو الاتحادي هو أفضل نظام سياسي يمكن أن يلتقي عنده الفرنسيون والجزائريون المسلمون، فهو ممكن التحقيق لما يقدمه من صيغة تحترم تقاليد الشعبين، فضلًا عن المرونة السياسية والدستورية التي يتطلبها، بعيدًا عن كل غلو وتشدد في الوطنيات والنَّزَعات الطائفية. فإذا كان العصر الراهن ما عاد يحتمل الأنظمة الثيوقراطية ذات الأساس الديني، فالجزائر لا تحتمل أي نظام عشائري أو سلالي أو قبلي بسبب الوجود الفرنسي الذي فكك هياكل وبُنًى تقليدية ما عادت تتجاوب وحدها مع الأنظمة الراهنة. والنخبة الوطنية اضطلعت باللغة السياسية الحديثة المتطلعة إلى بناء الدولة الحديثة، فكانت ترى مواصلة السعي من أجل «إنشاء دولة جزائرية ذات حقوق مدنية

تساوي بين الجميع على اختلاف أصولهم ودياناتهم»[19].

كان البرلمـــان أهـــم هيئة في النظـــام الفدرالي، بحســـب فرحات عباس؛ فالدولة الجزائرية لا بد من أن تقوم على أساس وجود برلمان جزائري يُنتخب أعضاؤه من خلال الاقتراع العام ضمن هيئة انتخابية مزدوجة، أي على مستويين أو درجتيـــن، يُراعى فيها في بدايـــة الأمر بعض الاعتبـــارات المتعلقة بمصالح الفرنســـيين في الجزائر قبل أن يصيروا جزائريين بالكامل عندما تسري القوانين الجديدة ويتبلور الشـــعور القومي الواحد لدى جميع ســـكان الجزائر، وبعد أن تدرج إصلاحات حقيقية وتحقق آثارها، ينتهي العمل بالهيئة البرلمانية المزدوجة ويبدأ العمل بالهيئة التشـــريعية الواحدة. وهكذا، فمشروع بناء الدولة الجزائرية يســـتدعي مرحلة موقتة قبل أن ينصهر الجميع في البوتقة الفدرالية القادرة على إدارة الاختلاف القومي لســـكان الإقليم الواحد أو أقاليم عدّة وتســـييرها: «إن مشاركة الجميع أو نظام الشراكة يجد تعبيره في المنظومة الفدرالية التي تسمح لكل واحد من الشـــعوب المنضوية إلى إطار مجموعة فرنســـية ليبرالية واسعة بالنمو والازدهار من دون عائق»[20].

على هذا النحو، فإن البرلمان هو الذي يشـــرّع للقضايـــا المحلية، وتتولّى الحكومة الجزائرية المشـــكّلة من جزائريين وفرنســـيين تقديم مشاريع القوانين إليه، فضلًا عن وجود برلمان فدرالي في باريـــس يرعى مصالح ما وراء البحار الكبرى للدولة الفرنســـية، وخصوصًا التشـــريع للمصالح الدفاعية والعلاقات الخارجية بين الدولة الفرنســـية الأم وباقي مســـتعمراتها الســـابقة [21] (أي في

(19) Collot et Henry, p. 224.

(20) Ibid.

(21) طُرحت فكرة برلمان اســـتعماري، أي هيئة تشـــريعية تتولى تمثيل الأهالي المستعمَرين في العاصمة باريس، منذ مطلع القرن العشـــرين واســـتمرت فـــي التبلور والاختمار طـــوال النصف الأول منه. لكن الســـلطة كانت تختزلها إلى حجم هيئة استشـــارية من دون قوة تشـــريع ينجم عنها أثر قانوني وسياسي وتُعَدّل من المركز الاجتماعي للمؤسسات والأشخاص الطبيعية، بحيث سادت «فكرة البرلمان الاستعماري» من دون أن تنجز، وكان آخرها دستور عام 1946 الذي لم يحظَ بالقبول، ولعل الفكرة تُردّ إلى مجرد دعوة إلى اتحاد يجري التوافق عليه لاحقًا بشـــكل حرّ، بقصد إنشاء مجالس محلية فقط تتولى =

حالة قيام دول محلية في هذه المستعمرات، بما في ذلك الجزائر). ثم سارع فرحات عباس إلى توضيح فكرة البرلمان الفدرالي حتى لا يطمس الغموض النظام السياسي الذي يقترحه. فالبرلمان الذي مقره باريس يعبّر عن سكان المستعمرات على اختلاف أقاليمهم وقومياتهم ويمثّلهم، بمن في ذلك الفرنسيون فيها بحكم انتمائهم إلى مستعمرات ما وراء البحر. ومن الواضح أن هذه الصيغة الدستورية تُبقي صلة قوية بين فرنسا العظمى وأقاليمها خارج المتروبول، كما تُبقي الغرفة التشريعية الفرنسية التي تُعَبّر عن سيادة الدولة الفرنسية ومصالح المواطنين الفرنسيين في المتروبول أيضًا، أي الإبقاء على الجمعية الوطنية، الهيئة التشريعية الأولى في فرنسا. من ناحية أخرى، لا يلغي البرلمان الفدرالي، كما سبقت الإشارة، البرلمانات المحلية أو الوطنية الخاصة بكل إقليم من الأقاليم التابعة للدولة الفرنسية في صيغة الاتحاد الجديد.

يمكن أن نخلص من كلام فرحات عباس، في تحديده طبيعة الدولة الجزائرية، أنها صيغة سياسية ضمن المجال الفرنسي العام، يوحي به النظام الفدرالي، وأن التمثيل في الهيئات المحلية يحفّز أكثر على الانخراط في التمثيل الفدرالي (باريس)، فيبدو في نهاية المطاف أن البرلمانات المختلفة - المحلي والوطني والفدرالي - هي تعبير عن نظام سياسي تراتبي، يمنح سلّمًا اجتماعيًا يرتقي فيه الفرد الجزائري، أو غيره من أفراد الأقاليم الأخرى، ويُظهر فيه جدارته واستحقاقه المواطَنة بمدلولها الكامل. وبذا، يصبح البرلمان الفدرالي درجة من درجات استحقاق الهوية الفرنسية التي تحمي الدولة الفرنسية من الخطر الخارجي، أي «إن واحدة من الصلاحيات الأساسية لهذا البرلمان الفدرالي هي السهر على الأمن الخارجي للمجموعة. لكن في انتظار تحقيق ذلك ينصرف في الوقت الراهن اهتمامنا إلى أمن الجزائر»[22]. لكن قبل أن نعرض دستور الجمهورية الجزائرية الذي تقدم به حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، ننوه في الهامش إلى مشروع الدولة الجزائرية كما تصورها الحزب

= انتخاب أعضاء مجلس الاتحاد، وتمنحه صلاحيات استشارية لا غير.

(22) Collot et Henry, p. 225.

الشيوعي الجزائري[23] في السياق نفسه الذي بادر فيه الاتحاد إلى عرض مشروعه الدستوري على السلطات الفرنسية.

ثالثًا: الدولة في مشروع دستور الاتحاد الديمقراطي لأحباب البيان الجزائري

في سياق البحث عن أفضل صيغة لنظام سياسي جزائري، تقدم الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري[24] من خلال ممثّليه المستشارين السياسيين[25] في البرلمان بمشروع «الدستور الجزائري» بتاريخ 1 آذار/ مارس 1947. وقد جاء هذا الاقتراح، كما سبقت الإشارة، في إطار أجواء الانفراج الجديد في السياسة الفرنسية

---

(23) كان الحزب الشيوعي الجزائري، أو الحزب الشيوعي في الجزائر باعتبار أنه لم ينفصل مطلقًا عن الحزب الشيوعي الفرنسي، قد بقي يعرض للمسألة الجزائرية في إطار وحدود ما يسمح به تصور الحزب الشيوعي الفرنسي وأتباعه في الجزائر. ولئن تجرأ وأبدى مشروعه السياسي الذي يبتعد كثيرًا عن مشروع الاتحاد الديمقراطي، فمعنى ذلك أن الأمور ما عادت كما كانت سائدة، بل استجدت أوضاع تطلبت وضع برامج تنطوي على الاستقلال والاعتماد على الذات. وهذا بعض الملامح والجوانب التي تضمّنها «مشروع الدولة الجزائرية» كما حددها الحزب في ندائه الموجه إلى الشعب الجزائري؛ فقد ورد النداء بعنوان «نداء من اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الجزائري (مدينة الجزائر، 21 تموز/ يوليو 1946) من أجل الحرية والأرض والخبز. الجبهة الوطنية الديمقراطية الجزائرية»: «أن تقوم جمعية وحكومة جزائرية لتسيّرا جميع الشؤون الجزائرية، الأمر الذي يتطلب بطبيعة الحال إلغاء الحكومة العامة وإدارتها الاستعمارية المنقرضة؛ تتعاون الحكومة والجمعية مع ممثلي الجمهورية الفرنسية في المسائل التي تهم العلاقات الخارجية والقضايا العسكرية، على أن تشكّل القوات المسلحة المرابطة في الجزائر من الجزائريين المسلمين؛ تقوم الجمعية (البرلمان) بانتخاب أعضاء الحكومة، ومسؤولين أمامها. وتتشكل الحكومة في مرحلة انتقالية من نصف أعضائها المسلمين والنصف الآخر من الجزائريين ذوي الأصول الأوروبية. كما يجب أن يرافق هذه التدابير: وقف العمل بنظام الجماعة، والبلديات ذات الصلاحيات التامة، وإلغاء التنظيم الإداري الاستعماري القائم حاليًا، مثل البلديات المختلطة، ونظام أقاليم الجنوب، ونظام القيادة (القيّاد) باعتباره أداة استعمار؛ جمهورية ديمقراطية جزائرية لها دستورها وبرلمانها وحكومتها. ويحكم هذه الجمهورية اتحاد فدرالي تقره الشعوب ضمن الاتحاد الفرنسي». وفي الأخير تُفرد فقرة يدعو فيها الحزب الشيوعي الجزائري جميع الأطراف الفاعلة في السياسة الأهلية الجزائرية إلى الانضواء إلى «الجبهة الوطنية الديمقراطية الجزائرية» (Front national démocratique algérien)، وفي ملحق مستقل يقدم مشروع الدستور الجزائري. Collot et Henry, p. 229.

(24) تأسس حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري في نيسان/ أبريل 1946 على أرضية البيان الصادر في عام 1943، ولكن ليس على أساس تجمّع يتسع لجميع الآراء والتيارات، بل على أساس حزب سياسي بقواعده وأيديولوجيته الخاصة.

(25) المستشارون هم: سعدان ومحدادي وبن خليل ومصطفاي.

بشكل عام، وخصوصًا دستور عام 1946 وفكرة الاتحاد الفرنسي[26]، فضلًا عمّا ورد فيه من الاهتمام القانوني والسياسي بمقاطعات الاستعمار في الخارج.

تواصلًا مع التحليل التاريخي والعلمي لفكرة الدولة، كما تتبلور في وعي النخبة الجزائرية، يُعدّ اقتراح مشروع دستور آخر تعبيرًا عن الوعي بمؤسسات الدولة عندما تعني المؤسسات القانونية والدستورية والإدارية والسياسية والاجتماعية والحريات العامة وحقوق المواطنين وواجباتهم. فالدستور هو القانون الأساس الذي يضبط العلاقات بين السلطات، ويحدد الصلاحيات، ويرسم حدود الهيئات، ويبيّن إجراءات التطبيق والتنفيذ، وخصوصًا على مستوى القضاء. وهكذا، فإن التوصل إلى اقتراح مشروع دستور هو في حد ذاته إدراك حقيقي لمسألة الدولة وفق آخر معطياتها في العالم. وبالنسبة إلى الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، يُعَدّ المشروع ثمرة حركة سياسية خبرت السياسية الإدارية والاستعمارية للوجود الفرنسي في الجزائر، من خلال تاريخ سياسي طويل بدأ منذ عهد الشبان الجزائريين ما قبل الحرب العالمية الأولى، مرورًا بفدراليات المنتخبين المسلمين الجزائريين في المقاطعات الثلاث، والاتحاد الشعبي الجزائري 1938، ثم البيان الجزائري، وأخيرًا الاتحاد الديمقراطي، وهذه التجربة المتواصلة تؤكد الحقائق السابقة، وتؤشر إلى متطلبات المرحلة القادمة[27]. فالنظام الأساسي الجزائري (statut de l'Algérie) صار مقتضى لا يمكن التغاضي عنه أو الافتئات على وجوده، وإلا أفضت الأمور إلى الفوضى والانهيار. فما كانت ملامح الدولة الجزائرية كما طرحها مشروع دستور الجمهورية الجزائرية.

---

(26) بشأن نظام الاتحاد الفرنسي انظر الفصل الثاني من كتاب: محمد حسنين، الاستعمار الفرنسي، ط 4 (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986)، ص 107-150.

(27) المقصود أن الفكر السياسي لدى الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري يؤكد الحقائق السابقة، أي يقف على أرضية سبق له أن أوضحها في بيانات ولوائح ومقالات، خاصة بيان الشعب الجزائري 1943 الذي يُعَدّ وثيقة مرجعية على قدر كبير من الأهمية في المسار العام لتجربة الاتحاد الديمقراطي، يستند إليها مشروع دستور الجمهورية الجزائرية. وبناء عليه، فإن مثل هذه الوثيقة تؤشر بعد صدورها إلى ضرورة الانتقال إلى التفصيل، وإلى ما هو إجرائي، وإلى الصياغة التقنية والقانونية وكيفيات التطبيق.

مهّد حزب الاتحـاد، قبل عرض المواد التي تضمّنها مشـروع دسـتوره الجديد، بسـرد مجموعة من الحيثيات التي سوّغت الوصول إلى صوغ دستور جزائري يوضح النظام الذي يحكم الجزائريين في الداخل وفي علاقتهم بالدولة الفرنسية:

- دمّرت الحـرب الكونية الأخيرة الأنظمة الدكتاتورية من نازية وفاشـية واستبدادية عسـكرية... إلخ، وغيّرت المفاهيم السياسـية بضرورة نبذ الطغيان والاستعمار والتعسـف، واسـتعادة معانٍ جديدة للحرية والكرامة والاستقلال (الوعي الوطني للحركات الوطنية). وبهذا المعنى جاء خطاب الجنرال ديغول في برازافيـل: «إن الحروب تسـتعجل التطور، دائمًا. فلم يكـن لهذه الحرب (العالمية الثانية) رهان سوى وضعية الإنسـان ونشاط قواه النفسية التي تفتقت عن كل شيء. فكل شعب، وكل فرد، صار بإمكانه أن يرفع رأسه شامخًا ويتطلع إلى الغد ويسأل عن مصيره».

- لا بد مـن أن يأتي بعد الفوضى العارمة التـي رافقت الحرب العالمية نظام يكفل اسـتعادة القيـم الضائعة والسـعي إلى بلورة قيـم جديدة تتلاءم والكرامة الإنسـانية. فالإنسـان، كما حدده الفكر الحديث، ينطوي على قيمة اعتباريـة في حد ذاته مهما يكـن وضعه في العالم ومهمـا تكن أصوله. هذه الحقيقة ارتقت إلى درجـة اليقين الذي لا يقبل الطعـن أو إعادة النظر. ومع هذا اليقين، يجب أن تزول جميع أشـكال الاستعمار، وخاصة بعد ما شاهدته الدول الاسـتعمارية نفسـها. وهكذا، كما جاء في حيثيات «مشروع الدستور الجزائري»، فإنه يجب على فرنسـا أن تندرج في أفـق الحرية والتحرير الذي يسـود العالم، وتأهبت له حركات التحرير الوطنية فـي جميع الأصقاع، وأن لا تتأخر في إسـعاف الأوضاع في الجزائر وفي بقية مسـتعمراتها في ما وراء البحـار، بمجموعة من الإصلاحـات الحقيقية التي تحـدد النظم الاجتماعية والسياسية والقانونية للشعوب المسـتضعفة التي رُزئت بالاستعمار على مدى قرون. ولعـل أول هذه الإصلاحات هو إنشـاء برلمان وطني يَعْمَد مباشـرة إلى تقييد مشـاريع القوانين من وحي المصالح المحلية لشـعوبها برسم ترقية

الإنســان – امرأة ورجلًا – كأفضــل طريق يعزز الدولة المدنيــة الحديثة كما يحددها القانون العام (le droit public).

– أضحى إرساء مؤسســات الدولة وتحديد إطارها الدســتوري وطبيعة علاقاتها ببقية العالم، من مقتضيات المجتمع الدولي في عصر ما بعد الحرب. فالشــرعية الدولية حقيقة لا يماري فيها أحد، لأنها تــرى أوضاع الأقليات من منطلق علاقتها بنظــم الحكم، وهذا ما كان ســيُحرج فرنســا لأن تاريخها في الجزائر أفرز مفارقات وتناقضات إلى حد بروز وجوه ومظاهر مخالفة للشرعية الدولية، بحيث كانت الأقلية الأوروبية تستأثر وحدها بجميع خيرات البلد عبر القوانين والتشــريعات، أي أدوات الدولة ذاتها. فالدولة كإطار سياسي وقانوني أصبحت تســاهم بفاعلية في بلــورة الأفكار وتحقيق المصالــح والتطور العام للمجتمع، وهــذا ما حدا بالاتحاد الديمقراطي إلى الإصــرار في المطالبة بحق التسيير العام وتعميمه على ســائر الأهالي المسلمين، كشرط لازم لاستحقاقهم المواطَنة الفعلية. وكانت التشــريعات الفرنســية تصدر إلى صنفين من الناس، الأهالي المسلمين والفرنسيين المواطنين، وهو ما أدى في النهاية إلى بروز تيار أوروبي في الجزائر أطلق على نفســه «نزعة الجزأرة» على أساس من المصالح التجاريــة والمالية الضيقة ترمي إلى الانفراد والاســتقلال بمســتعمرة الجزائر (المرسوم العضوي لعام 1898، قانون 1900). وكان مذهب هذه النزعة ينص على أن «السياسة الفعلية الوحيدة في الجزائر هي للتفوق الفرنسي».

– الحل الفدرالي كأفضل صيغة دستورية/ سياسية لحل المسألة الجزائرية، لأنها تمخضت عن تجربة تاريخية طويلة من الصراع العسكري والسياسي بشقيه المصرَّح به والمَكْتُوم (المقاومة الســلبية). كما أن سياسية الدمج باءت بالفشل بســبب ثنائية التشريعات وسياســة الاســتئثار التي نجمت عنها، بحيث وصل الاســتعمار إلى حد التناقض مع نفســه، وكانت الحرب العالمية الثانية أعظم تجلياته. مــن هنا، كما رأى الاتحاد الديمقراطي، فــإن صيغة الاتحاد أو النظام

الفدرالي[28] هــو النظام الذي يليق بالجزائر، لأنه لا يراعي مصالح المســلمين فحسب، بل يراعي المصالح والسياسة الفرنســية أيضًا. فالنظام الفدرالي الذي ينطوي على أكثر من كيان سياســي، هو الضامن لــ «حق السلطة المركزية في باريــس النظر في ما يجري فــي الجزائر»، ومن ثم تحقيــق التواصل التاريخي والسياسي بين الجزائر وفرنسا. فالجزائر عانت غيابًا طويلًا لنظام حكم يسوس الســكان ويرعى شــؤونهم، ويمكّنهم من المســاهمة في صنع القرارات التي تهمهم كتعبير عن شخصيتهم القاعدية، ومعيار شــرعية الحكم وسلامته. لكن بدلًا من هذا فرض الاســتعمار وجوده من خلال حرمان الأهالي المسلمين من حقهم في إدارة الشأن العام. وفي هذا الشأن صرّح الجنرال ديغول: «إن مستقبل مستعمرات فرنسا هو في النظام الفدرالي».

جاء مشــروع «دســتور الجمهورية الجزائريــة» في إطار المــادة 75 من الدســتور الفرنســي الجديد للجمهورية الفرنسية (27 تشــرين الأول/ أكتوبر 1946). ومن جانب آخر، اندرج مشروع الدستور الذي اقترح صيغة التعاون/ المشاركة مع فرنســا (une République algérienne associée à la France) في الأمد البعيد الذي يستمر في ترتيب المؤسســات الضرورية للدولة الجزائرية، بمعنى عدم تحديد كل شــيء في لحظة إعلان مشروع الدســتور، بل ترك هامش كبير من أجل التعاون والتنسيق مع الدولة الأم إلى أن تستكمل الدولة جميع مرافقها

(28) كان ثمة توجّه عام لدى الأوربيين العاديين في الجزائــر أيضًا، بحيث كانوا يفضّلون النظام الفدرالي كأفضل صيغة للحكم؛ إذ نشــرت صحيفة *l'Echo d'Alger* استطلاعًا للآراء في شأن نوعية نظام الحكم الذي يليق بالجزائريين، مســلمين وأوروبيين في الجزائر، فكانت الأغلبيــة مع النظام الفدرالي. كما كان ثمة قناعة لدى بعض الأحرار الفرنسيين في توتــم الحل الفدرالي كأفضل صيغة للتعايش بين المسلمين والفرنســيين، ومن هؤلاء كيرتون (Curton) الذي كتب في مجلة *la Renaissance*: «كل مسعى نحو اتحاد فرنسي يجب أن يراعي آخر العناصر جدية، أي ظهور النزعات الوطنية لدى الفرنسيين الذين يعيشون وراء البحر. فالنزعة موجودة، وإن بدرجات مختلفة في ما بينها، ولا يمكن أن نماري فيها كثيرًا، فالوطنيات الناشئة تتعارض في المطلق مع فكرة الاستعمار السائدة بقوة لدى بعض فرنســي المتروبول. وتتماشــى التوجهات الوطنية نفســها مع الحل الفدرالي للشــعوب المتحدة في إطــار مجموعة أخوية متساوية. وهكذا، فإن حياة الاتحاد الفرنســي ســتحكمها جمعية فدرالية تشكّلها جميع شعوب الاتحاد، بينما يخضع كل إقليم للبرلمانات المحلية». Collot et Henry, p. 252.

ومصالحها الإدارية والقانونية والاجتماعية... إلخ، والتي تساهم في تنمية الشعور لدى جميع سكان الجزائر بالانتماء إلى الكيان الدستوري الجديد: الجمهورية الجزائرية. كما أن أساس الجمهورية الجديدة هو الشعب على اختلاف مشاربه وأصوله ودياناته، وهو التنوع الذي يضفي إلى حد بعيد الشرعية على المؤسسات ذاتها عندما يشارك الشعب/ المواطنون في صنع القرارات وصوغها، وفي حق الانتخاب وحريتها بالإدلاء بالأصوات والترشح للهيئات التمثيلية. وهكذا، قام المشروع الذي تقدم به حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري باستيعاب جميع السكان مهما كانت عناصرهم، وضمن مصلحة الفرنسيين من خلال مشاركة المسلمين في إدارة الشأن العام، ومصلحة المسلمين من خلال الإدارة التقنية الإدارية والقانونية والسياسية للفرنسيين؛ فالتكامل مطلوب للجميع، وتلك كانت خصوصية الوضع الجزائري الذي قدم بشأنه تيار الإصلاح السياسي مشروعه.

ورد في المادة الأولى من الدستور المقترح: «تعترف الجمهورية الفرنسية بالاستقلال الذاتي التام للجزائر. وتعترف في الوقت ذاته بالجمهورية الجزائرية والحكومة الجزائرية والألوان الجزائرية». وتتضح تمامًا نبرة الإصرار على الحكم الذاتي (autonomie) من خلال حكومة جزائرية وألوان جزائرية تعبّر عن الجمهورية الجزائرية، فهذه الأخيرة كيان مستقل إلى جانب كيان الجمهورية الفرنسية. كما أن التماس الاتحاد الديمقراطي اعتراف فرنسا بالجمهورية الجزائرية هو التماس الحل الإصلاحي الذي يقر ويعترف لفرنسا بحق الإشراف على الجزائر، ويبقي الصلة بينهما. وهكذا، وضعت المادة الأولى التي وردت في قسم الأحكام الأساسية الاعتراف الفرنسي بالدولة الجزائرية ضمن الأمور الأساسية التي يجب عدم الافتئات عليها. أما طبيعة حق النظر الفرنسي، فتوضحه المادة الثانية التي تنص على: «الجمهورية الجزائرية عضو مشارك في الاتحاد الفرنسي. تدار علاقتها الخارجية ودفاعها الوطني بالاشتراك مع الجمهورية الفرنسية وفق صلاحيات الاتحاد...». فالحكم الذاتي في القانون الفرنسي والأوروبي لا يعني الاستقلال التام الذي يُعترف بموجبه وعلى

أساسه بالســيادة الكاملة للدولة، بل يؤول جزء من صلاحيات الدولة الجديدة إلى الاتحاد وإلى الجمهورية الفرنســية. لكن فعل الإرادة، أي التنازل الطوعي عن بعــض الصلاحيات بســبب القصور الذاتــي، أو الرغبة فــي التواصل مع الكيان الأم، هو الذي يلغي الطابع الاســتعماري للعلاقة بين الجزائر وفرنســا في صيغة نظــام فدرالي اقترحه الاتحــاد الديمقراطي للبيــان الجزائري. وبناء عليه، فإن التماس الاعتراف هو الذي يحدد ويؤســس شرعية الكيان السياسي الجديد. بعبارة أوضح، إن صيغــة الاعتراف هي تعبير عن توافق الإرادتين وفق ما تريده السلطتان. ثم تنتقل المادة الثالثة، ودائمًا ضمن الأحكام الأساسية، إلى الإفصاح عن طبيعة الســيادة الدائمة للجمهورية الجزائرية وشــرعيتها: «تملك الجمهورية الجزائرية، على طــول امتداد إقليمها، الســيادة التامة والكاملة في كل القضايــا الداخلية، بما في ذلــك المتعلقة بالشــرطة». فالدولة في مدلولها الحديث تنطوي على السيادة/ الســلطة، وتقتضي بدورها وجود إقليم تمارس عليه. والحديث واضح في هــذه المادة بأن الإقليم الذي تشــير إليه هو الذي رسمه الوجود الفرنسي في الجزائر خلال فترة الاحتلال. أما علاقة هذه السيادة بالســكان فتتحدّد - كما ورد في المادة الرابعة - بوجود الشرعية التي تعبّر عن وجود ممثلين شــرعيين عن هؤلاء الســكان الذين يخوّلهم الدســتور ممارسة الحكم نيابة عنهم [السكان]: «تكمن هذه الســيادة الكاملة في الأمة الجزائرية. وتمارســها عن طريق نواب الأمة الذين يُنتَخبون عبر الاقتراع العام ويشــكلون البرلمان الجزائري».

في القسم الثاني من مشروع دســتور الجمهورية الجزائرية محاولة لتحديد من هم السكان الجزائريون؛ فتحْت عنوان «الحقوق المدنية والحريات الفردية»، ورد في المادة الخامســة: «كل الســكان الجزائريين، بلا تمييز لا في الأصل ولا في الدين، مواطنون جزائريون، ما عدا الرعايا الأجانب، وهم بالتالي متســاوون في الحقوق والواجبات». بينما زادت المادة السادســة في توضيح فكرة التعاون ونوعية نظام الشراكة بين فرنسا والجزائر، من خلال تداول جميع السكان الحقوق والواجبات نفسها على أسس من المعاملة بالمثل: فالمواطن الفرنسي الآتي من

فرنسا يتمتع بهذه الصفة ويستفيد من حقوق المواطن الجزائري نفسها في الجزائر، وفي مقابل ذلك يستفيد المواطن الجزائري في فرنسا من حقوق المواطن الفرنسي نفسها[29]. وفي الإجمال، فإن فكرة الحقوق هي نفسها، أو هذا ما أراد أن يصل إليه مشروع الدستور، بين الفرنسيين والجزائريين. ولعل هذا ما جاء في المادة السابعة بصورة أوضح: «يمثّل إعلان الحقوق الوارد في ديباجة دستور الجمهورية الفرنسية القاعدة الأساسية للجمهورية الجزائرية. يستفيد الجزائريون من جميع الحريات والحقوق الاقتصادية والاجتماعية كما حددها الدستور المذكور». ونسارع هنا إلى نقد هذا التوجه نحو الصياغة العامة ومحاولة مجاراة دستور الجمهورية الفرنسية مخافة أن يفضي إلى نسف فكرة الاستقلال من أساسها، لأن الطابع الجمهوري يتحدد بالقيمة القانونية التي يضفيها الدستور على نوعية المواطن. ففكرة الحق والواجب والحرية لا تختلف إطلاقًا بين المواطن الفرنسي والمواطن الجزائري، لكن الاختلاف يكمن في مستوى التطور والتقدم الذي بلغه كل واحد منهما، فالإنسان الفرنسي يستطيع بفضل ما تمتع به من مزايا وإمكانات الدولة الفرنسية الحديثة، إن في المتروبول أو مستعمرة الجزائر، أن يتجاوب أكثر

(29) نعتقد أن صوغ المادة الخامسة ورد فيه خطأ أو احتمال معنى آخر. فنص المادة ورد هكذا: «كل فرنسي من سكان المتروبول يتمتع في الجزائر بصفة المواطن الفرنسي، ومن ثم فإنه يستطيع أن يمتلك في الإقليم الجزائري حقوق المواطن الجزائري نفسها، بما في ذلك الحق في الانتخاب وارتياد الوظائف العامة. وفي المقابل، كل مواطن جزائري يتمتع في فرنسا بصفة [المواطن الفرنسي]، ومن ثم يمتلك في الإقليم الفرنسي حقوق المواطن الفرنسي نفسها، بما في ذلك الحق في الانتخاب وارتياد الوظائف العامة». فالمفروض أن ما بين المعقوفين يكون المواطن الجزائري وليس المواطن الفرنسي، حتى يستقيم معنى المعاملة بالمثل: فالمواطن الفرنسي الذي يأتي إلى الجزائر سيبقى مواطنًا فرنسيًا، لكنه يستفيد من حقوق المواطن الجزائري نفسها إذا ما أراد أن يمتلك حقوقًا معينة أو يرتقي في مناصب ووظائف عامة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المواطن الجزائري الذي يذهب إلى فرنسا فإنه يبقى في صفته كمواطن جزائري، وبإمكانه أن يحصل على حقوق المواطن الفرنسي ويتمتع بها إذا ما أراد الاستقرار للعمل في فرنسا. أما الاحتمال الآخر لمعنى النص المتعلق بالمواطن الجزائري الذي يتمتع بصفة المواطن الفرنسي في فرنسا، كما جاء حرفيًا في المادة الخامسة، فهو أن الجزائري يتمتع في الأصل بجنسيتين في الوقت ذاته: فرنسية وجزائرية، وأنه في الجزائر مواطن جزائري، وحين يذهب للعمل في فرنسا فهو مواطن فرنسي، وهذا ما يتنافى مع الأصل العام الذي من أجله جاء مشروع الدستور الجمهورية الجزائرية، أي توكيد حقيقة الجزائر كأمة ودولة وإقليم وشعب.

مع القوانين التشريعية وما ترتبه من آثار اقتصادية واجتماعية، فضلًا عن التعاطي التلقائي مع قيم الحياة المدنية والحضارية والسياسية.

تواصلًا مع تحديد هوية الكيان الجزائري، تبيّن المادة الثامنة الطابع اللائكي (العلماني) للنظام الجمهوري في الجزائر: «تبدي الجمهورية الجزائرية حيادها حيال جميع الديانات. تضمن حرية العبادة لجميع السكان وتحترم نظام الأحوال الشخصية لكل المواطنين». إن كلمة «الحياد» الواردة في متن هذه المادة هي التي تكرس مبدأ الفصل بين الدولة والدين، وإن بقدر، لأن منطوق المادة يوضح أيضًا الاحترام، كما أن الممارسة تقتضي في الأغلب ألا يتم مبدأ الفصل على الإطلاق. وهكذا، فالأساس العلماني للجمهورية الجزائرية لا يعادي الدين، بل يعامل جميع الديانات (الإسلام والمسيحية واليهودية) بقدر ما من المساواة أيضًا لأن الإسلام هو دين الأغلبية المطلقة في الجزائر، وسيسم الحياة العامة بميسمه، لكن يبقى المبدأ هو المبدأ الذي يقدم إمكانية الاحتجاج أمام الهيئات القضائية في حالة اختراق الحقوق الدينية. فما يكفل المعاملة الكريمة لهذه الديانات هو «الحياد الإيجابي» الذي تبديه السلطة حيال السكان والمؤسسات الدينية بالإبقاء على المسألة الدينية في نطاق الضمير والحياة الخاصة. والمعروف أن مبدأ الفصل بين الدين والدولة وتطبيق قانون 1905، كان أهم المطالب التي تواترت عليها الحركة الوطنية برمّتها، وخصوصًا أنصار البيان الجزائري الذين نظّروا لها وصارت من سلوكهم العام، مثل فرحات عباس ومحمد الصالح بن جلول والدكتور سعدان وبن خليل وبن حبيلس... إلخ. ومن جانب آخر، فإن مبدأ الفصل يقوم، في فهم الاتحاد الديمقراطي، كما سبق شرحه، على عدم الاعتماد على الاعتبارات الدينية من أجل استحقاق المناصب والوظائف العامة، لأن الدين هو قيمة روحية واعتبارية تتعلق بالشأن الخاص، وأن الانتماء الديني لا يضيف إلا قيمة أخلاقية للمتدين، خلافًا للمواطن في الجمهورية، جزائريًا أكان أم فرنسيًا، فإنه يتحدد وفق اعتبارات القانون الوضعي في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ.

بناء على ذلك، لا يكتفي الدستور الجزائري بذاته، وإنما يستمر في الإحالة

إلى روح النظام الجمهوري الفرنسي وفلسفته، حالما يستقر الوضع الجزائري على ملامح وخصائص يجب أن توضحها المرحلة الانتقالية، كما تصورها واضعو المشروع. وفي هذا الصدد تذكر المادة التاسعة: «اللغة العربية واللغة الفرنسية هما لغتا الجمهورية الجزائرية. التعليم العام إجباري باللغتين في الأطوار كافة. تعمل الجمهورية الجزائرية على تيسيرهما لجميع الجزائريين من الجنسين. إن مؤسسات التعليم العام، الموجودة اليوم في الجزائر، لا يمكن أن تكون محل إلغاء. ويمكن للحكومة الفرنسية، إذا عنّ لها ذلك أن توسع عدد هذه المدارس، على أن تتحمل تكاليفها ميزانية المتروبول». وتردف المادة، كما هو واضح، التعليم العام كمجال مكمل لمفهوم الدولة العلمانية لأنه القطاع الذي يظهر فيه بجلاء حيادية السلطة في خدماتها للمواطنين. فالتعليم كان الحقل الذي عبّر إلى حد بعيد عن مفهوم العلمانية، عندما عمدت الجمهورية الفرنسية إلى إقرار التعليم العام وجعله إجباريًا على كافة أفراد المجتمع، على اعتبار أن المدرسة عمومًا هي المؤسسة التي تتماهى عندها الروح الطائفية وتصهر الجميع، مهما تكن أجناسهم ودياناتهم، في الوعاء الجمهوري والمؤسسة العامة، وهو ما يعني في نهاية التحليل أن واضعي مشروع الجمهورية الجزائرية كانت تحدوهم روح الفكر السياسي الحديث ومعانيه نفسها، وتؤطرهم مفاهيم الحكم الديمقراطي ومبادئ الجمهورية التي سادت منذ عصر التنوير. ولعل الشاهد الواضح على ذلك هو كتابة نص الدستور باللغة الفرنسية.

أما اعتبار اللغة العربية لغة رسمية، مثلها مثل اللغة الفرنسية، فهو توكيد سياسي لسيادة الدولة الجزائرية التي تبرر ضرورة الاستقلال عن المتروبول؛ فاللغة العربية، كما كان يجري تداولها في ذلك الوقت، لم تكن تعبّر عن فكر سياسي متطوّر، ولم تكن لغة الإدارة، ولم تدرجها السلطة الاستعمارية كمرجع في حالة تأويل القوانين وتفسيرها عند تنازعها. بل أُدرجت اللغة العربية من منطلق التطلّع إلى إعادة الاعتبار إليها كمقوّم أساس لبناء الدولة الجزائرية وإضفاء المشروعية عليها[30].

---

(30) انظر الدراسة المتميزة التي قام بها حزب الاتحاد الديمقراطي في شأن اللغة العربية وقدرتها الحضارية والمدنية لتكون لغة تداول اجتماعي وثقافي تعبّر عن هوية المجتمع الجزائري الحديث: **La République Algérienne, Texte intégral du projet déposé par l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), à l'Assemblée Algérienne, sur l'organisation de l'enseignement de la langue arabe en Algérie.**

في القســم الثالث، حدّد مشــروع الدســتور، المراد تطبيقــه في الحال، السلطات العامة للدولة الجزائرية. وبدأ بالســلطة التشريعية التي تمثّل البرلمان الجزائري ويعيَّن أعضاؤها بالانتخاب السري العام المباشر لمدة خمسة أعوام، على غرار البرلمان الفرنســي تمامًا، فضلًا عن أن النظام الانتخابي بقي مستندًا إلى القانون العضوي الفرنســي للانتخابات نفســه، إلى حين صدور تشــريع جزائري. والقصد من الإحالة على القانون العضوي الفرنسي هو إعطاء ضمانة أكثر لمصالح الفرنســيين في الجزائر، في الحال ذاته الــذي تدرج فيه مصالح الجزائريين عبر القنوات الرسمية كتعبير عن السيادة، وبالتالي منح فرصة لصهر تجربة وجود الفرنسيين والمسلمين معًا. لكن يبقى البرلمان الجزائري هو الجهة الوحيدة المخول لها التشريع، بشــكل حصري في الجزائر للجزائريين مسلمين وفرنســيين، كما أوضحت ذلك المادة الرابعة عشــرة. ثم تواصــل بقية المواد في عرض الحصانة البرلمانية. أما الســلطة التنفيذية، كمــا نصت عليها المادة السابعة عشرة، فتمارســها الحكومة الجزائرية. وتتشكل من رئيس الجمهورية، رئيس الدولة ومن مجلس الوزراء الذي يتولّى تطبيق قوانين وقرارات البرلمان الجزائري وتنفيذها. ويختم هذا القسم عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بالإشــارة إلى أن رئيس الجمهورية يُنتخب عن طريــق البرلمان الذي يجب أن تســفر نتائج الانتخابات عن أغلبيــة مطلقة من أصــوات البرلمانيين، وإلا فإن الأغلبية البســيطة في الاقتراع الثاني كافية لانتخاب الرئيــس، ويعدّ التصويت قائمًا فــي الدورة الثالثة بالأغلبية النســبية، ويغلّب صوت رئيــس البرلمان في حالة تعادل الأصوات بين مؤيدين ومعارضين. وهكذا تتحدد الطبيعة البرلمانية للنظام الجمهوري، من حيث إنه يعلّق سلطة الرئيس بموافقة أو رضا النواب في البرلمان الذين في إمكانهم سحب الثقة من السلطة التنفيذية.

في القسم الرابع من نظام توزيع السلطات، حدّد مشروع الدستور السلطة القضائية بمجموعة مــواد انتقالية، علــى اعتبار أنه يصعــب تعريف الهيئات والهياكل التي تتولى إصدار الأحكام في المجال المدني والمجال الإســلامي وضبطهــا، فَعَهَد إلى المجلس الأعلى الذي يرئســه رئيــس الجمهورية ريثما

يعيّــن البرلمان الجزائري التشــكيلة كاملة. ومن جملة الإجــراءات الانتقالية التي أشــارت إليها المادة الثالثة والعشــرون، في موضوع التشريع القضائي، أن جميع التشريعات الســارية في المتروبول، بما في ذلك قانون الانتخابات قابلة للتطبيق في الجزائر، ما عدا الجوانب المتعلقة بنظام الأحوال الشــخصية الإسلامي وتسيير الأوقاف التي يجب أن تعزى إلى ســلطة القضاة الشرعيين (les cadis). بينمــا نصّت المادة الرابعة والعشــرون علــى أن «نظام الأحوال الشخصية من اختصاص القضاء الإسلامي، يمارســه بناء على مدونة قانونية. ســيعد هذا القانون وفق مبادئ ‹الشريعة›، كما حددها فقهاء المدارس الأربع. ويطبق هــذا القانون على ســائر الإقليم الجزائــري». أما في مــا يتعلق ببقية طوائف السكان من يهود ومسيحيين، فإن القانون المدني يفصل في قضاياهم، أو إذا رغب أحد الأطراف من غير المســلمين أن يخضع للمحاكم الإسلامية فله ذلك، كما أقرت المادة الخامســة والعشرون، التي رمت، كما هو واضح، إلى تأســيس نظامين من القضاء، واحد مدني وآخر إسلامي خاص بالأحوال الشــخصية والأوقاف، وهو ما يتناقض إلى حد ما مع النظام الجمهوري الذي يتعامل مع جميع المواطنين على أساس الانتماء الواحد بعيدًا عن الاعتبارات القومية أو الطائفية، فصفة المواطَنة تُمنح على أســاس مدني لا يلغي الأصول والأجناس والانتمــاءات الدينية، لكنها تعامل معاملــة قانونية واحدة، خاصة على مســتوى المحاكم لأنها تعبّر على فكرة العمومية، أي مؤسســات عامة. من هنا يبرز السؤال عن طبيعة المادة الخامســة والعشرين عندما تفرد محاكم خاصــة بوضعية الأحوال الشــخصية والأوقاف، ولا تدرجهــا ضمن القانون المدني عمومًا، كما طالــب الاتحاد الديمقراطي للبيــان الجزائري في بياناته السابقة، عندما كان يشــير إلى ضرورة تدوين الشريعة الإسلامية، أي تمريرها على الهيئة التشــريعية كي تصدر في صورة قانون تطبقه المحاكم المدنية، لأن العكس يفضي إلى زعزعة المبــدأ العلماني للجمهوريــة الجزائرية. وأخيرًا، يفرد القســم الرابع من مشــروع الدســتور للجماعات المحلية التي تحددها المواد 26 و 27 و 28 و 29، وتذكرها على النحو التالي: البلديات وشُــعَبِها (sections)، الدواويــر (villages)، المقاطعــات أو العمــلات (départements)،

وجميع هذه الهيـاكل الإدارية لإقليم الجمهورية الجزائرية ســوف يصدر في شأنها قانون لاحق يحدد تشـكيلاتها وصلاحياتها ودورها في التنمية المحلية والوطنية وفي تقريب الإدارة من المواطن.

خلاصة القسم الرابع

عندما نشبت الحرب العالمية الثانية عام 1939، انخرط فرحات عباس في الجيش الفرنسـي تعبيرًا منه عن أن الخدمة والواجب العسكريين يقابلهما حق سياسي واجتماعي، وخصوصًا في مستعمرة الجزائر التي كانت تعاني غموض الوضع الأساسي. وعمد، بوصفه سياسـيًا، إلى الاتصال بجميع الأطراف ذات النفوذ، فرنسية أكانت (تقرير إلى الماريشـال بيتان في عام 1941) أم من قوى الحلفاء (البيان الجزائري الأول، شـباط/ فبراير 1943)، فضلًا عن التنسـيق مع أطراف جزائرية أخرى في سبيل دعم الوحدة الوطنية وتأسيس تجمّع البيان والحرية في عام 1944، والمشـاركة في التنديد بمجازر حـوادث أيار/ مايو 1945 بسبب التظاهرات التي أعقبت مشاركة الأهالي في التعبير العام عن يوم الانتصار العظيم في العالـم. إذ تبلورت هذه التحركات والتصرفات إلى الوعي بأهمية الشـرعية التي فرضتها الحرب العالمية. كما سـعى فرحات عباس إلى التماسها واستيعابها كحجة في وجه الإدارة الفرنسية، ودعم بها رصيده من أجل توفير جميـع دعائم الدولة الجزائرية التي كانـت تتطلع إلى احتلال موقع لائق في خارطة العالم الجديد لما بعد الحرب. فبعد مشاركة شعوب العالم المحتل والمسـتضعف في الحرب فإنها كانت - كما رأى فرحـات عباس - تنظر إلى مصيرها وفق ميثاق الأطلسي وميثاق سان فرانسيسكو وميثاق الأمم المتحدة.

كان النظـام الفدرالي هو الحل الأمثل للمسـألة الجزائرية في نظر فرحات عباس وعناصـر النخبة من تيار الإصلاح السياسـي؛ فالنظـام الفدرالي وفق ما

استقرت عليه الأوضاع في الجزائر طوال الاحتلال الفرنسي، هو أفضل صيغة تقيم علاقة محترمة بين الجزائر وفرنسا، بين شعبين، وتحفظ للكيانين استقلاليهما وسيادتيهما ويحفظ بالتالي لفرنسا «حق النظر» على الجزائر الآيلة إلى التطور والرقي مع وجود مؤسسات الدولة الحديثة، والتي تبدأ في التعبير عن التجربة الجزائرية وتاريخها، لا تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر كما كان الوضع منذ أكثر من قرن من الاحتلال. وهكذا، فإن الصيغة الفدرالية هي الخطوة الأولى المؤسِّسة لنوعية حكم جديد بين فرنسا والجزائر لأنها توفر للدولة الفرنسية إمكانية تجاوز وجهها الاستعماري ووجهتها المنافية لروح العصر، كما يمنح النظام الفدرالي الجزائريين إمكانية تنظيم شؤونهم العامة بأنفسهم.

إن النظام الفدرالي كما اقترحه تيار الإصلاح السياسي لا ينساق وراء مطالب ذات سقف عالٍ لا تقوى عليه الدولة الفرنسية ولا النظام الجزائري الجديد؛ فالحد الأدنى من مطالب هذا التيار كان الاعتراف بالحريات المحلية وبالجنسية الجزائرية كمبرر قانوني يمارس به الشعب الجزائري تراثه الإسلامي وتاريخه الخاص. ثم إن ما يسفر عنه نظام الحكم الفدرالي هو تأسيس الفعل الديمقراطي بمعية دولة عظمى ترسَّخَت لديها التجربة الديمقراطية، يحتج به الطرفان ويحتكمان إليه، خصوصًا من حيث تحوُّل الحكومة العامة إلى حكومة جزائرية، كما أنه يساعد بقية البلدان المجاورة في الانضمام إليه ما دام يحفظ للكيانات استقلالها القانوني والسياسي والاجتماعي.

تميزت تجربة الإصلاح السياسي الجزائري، بداية من فدرالية المنتخبين المسلمين في عام 1930 إلى الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري في عام 1950 بالمقاومة الداخلية التي لا تبتعد أيضًا عن الحوار مع السلطة الفرنسية. فهي تجربة داخلية مع مؤسسات الدولة الفرنسية، بمعنى أنها استوعبت فكرة «العام»، الشرط اللازم لمؤسسة الدولة ذاتها، وبالتالي اعتبرت تجربة الإصلاح السياسي، كما لاحظنا في هذا القسم، تجربة في صميم العمل السياسي الاحترافي، على خلاف تجربة الإصلاح الديني التي أولت عنايتها لمقوّمات الأمة، الشرط الأساس الآخر للدولة الحديثة.

تماهت تجربة فرحــات عباس السياســية، حتى عــام 1950، مع البيان الجزائــري ثم الاتحاد وفكــرة الجمهورية، ومن ثم يمكننــا العثور على لحظة الانتقال من فكرة «العام» (le public) إلى فكــرة «الجمهورية» (la République)؛ إذ تبلــورت فكرة «العام» التي بدأت مع حركة الشــبان الجزائريين قبل الحرب الأولى وبعدها، وخصوصًــا من خلال نضال الأمير خالــد وخطابه، إلى فكرة «الجمهورية» التي جســدت النظام الجزائري الجديد لما بعد الحرب العالمية الثانية. كما أن ارتبــاط تطور «العام» و«الجمهوريــة» بالأوضاع الدولية أضفى شرعية على الكفاح السياسي وعلى المقاومة المسلحة في ما بعد، فظهر فرحات عباس في هــذه المرحلة بوصفه رجــل الجمهورية بامتيــاز، وكانت الجماهير تهتف دائمًا: يحيــا فرحات عباس، يحيــا البيان الجزائري، تحيــا الجمهورية الجزائريــة. وهكذا، صارت الجمهورية الجزائرية وعيًــا لا يرتكس، ولا يتنابها غموض، وغير قابلة للتراجع لأنها ثمرة نضال شرعي مع الداخل والخارج من حيث تقاطع التجربة السياسية لفرحات عباس مع مرجعيات أخرى، مثل جمعية العلماء، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية، والخطاب الاستقلالي لحركات الشعوب المكافحة للاستعمار في العالم.

خلاصة البحث وآفاقه

سعينا في هذا البحث إلى مَحْوَرة خطاب الحركة الوطنية الجزائرية حول إشكالية محددة وواضحة: مشروع/ فكرة الدولة الجزائرية، فتناثرت جميع عناصر الدولة والأمة في خطاب المطالب المقدّم إلى الدولة الفرنسية، وجرى التفكير فيها من جانب جميع الأطراف السياسية الوطنية. وتَمَفْصل البحث حول تطور الدولة، من خلال وعي جميع التشكيلات السياسية الأهلية بها، وهي تحاول أن تبحث عن مركز قانوني وسياسي اجتماعي جديد، مستحضرة الإطار المرجعي للدولة المدنية الحديثة التي أفصح عنها التطور التاريخي الحديث والتاريخ المضاد للاستعمار والإمبريالية. ولم تكن فكرة الدولة الجزائرية جاهزة، بقدر ما حاولنا أن نستخلصها من خلال تشكّلها من خلال مسار عقود من زمن الحركة الوطنية.

إن تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية هو تاريخ مكثف لسياسة المقاومة التي تمت على صعيد نقد الخطاب الكولونيالي، فخاض رواد المقاومة الجزائرية صراعًا فكريًا وسياسيًا مع الإدارة الفرنسية وحزب المعمّرين من أجل كسر الصرح الأيديولوجي الذي شيّده الاستعمار في الجزائر، حيث اكتفى في الأغلب برفع الشعارات العامة والتصريحات الرسمية في مناسبات لا تتجاوز لحظة التصريح بها، والإحالة إلى مشاريع مستقبلية لم تحصل. ومكّنتنا العودة إلى كتابات زعماء الأحزاب ومواقفهم وآرائهم ومنابرهم الصحافية من الوقوف على خطاب مناهض للخطاب الكولونيالي تشكّل وتحدد مع مرور

تاريخ الوجود الفرنسي في الجزائري، وحاول أن يحاصره ويجبره على البوح بتناقضاته ومفارقاته؛ فالتاريخ السياسي للحركة الوطنية هو تاريخ متابعة السياسة الفرنسية وإخفاقها في الجزائر.

ظهرت الحركة الوطنية الجزائرية في سياق عام وناضلت في جو سياسي معقّد، وتجشّمت مصاعب عدّة من أجل الوصول إلى نظام لائق بالجزائريين المسلمين، ليتمكنوا من التماهي معه ضمن إطار دولاني يحدد الهويات من خلال القانون والسياسة والاجتماع. ومن هذه الناحية، عمدت النخبة الوطنية بجميع فصائلها السياسية والاجتماعية إلى نقد الخطاب الكولونيالي من داخل الرؤية المحلية (مقومات الذات الجزائرية)، ومن واقع حال التاريخ الفرنسي نفسه (شعار الثورة الفرنسية ومبادئ الجمهورية وفلسفة حقوق الإنسان والمواطن). وأثبت هذا النقد متانة المطالب والبرامج التي تقدمت بها الحركة الوطنية، وتابعتها مشفوعة بالاعتبارات الشرعية، إلى آخر مراحل الاستعمار نفسه، ودلل في النهاية على أن خطاب المقاومة هو خطاب ينتمي إلى عصر الحداثة، ويريد أن ينتزع ما يبرر وجوده من المستعمر: الدولة الوطنية الحديثة التي تستند إلى أيديولوجيا وطنية قائمة على الدين واللغة ومتطلبات الحداثة السياسية. وهكذا، فالقراءة التي يمدنا بها نقد الخطاب الاستعماري هو نوع من «التفكيك» للوجود الفرنسي في الجزائر والأنظمة التي أقامها، والبحث في الوقت ذاته عن بديل سياسي واجتماعي وثقافي من رحم التجربة الحديثة في تعبيراتها ومستوياتها كلها.

تعرّفنا بالبحث والتحليل إلى تراث الحركة الوطنية في مختلف تعبيراته وتطوراته، وتطلّب منا إعادة قراءة وتقويم وفق المحاور والفصول التي اقتضتها إشكالية الدولة الجزائرية ومقوّماتها الذاتية في صلتها بالوجود الفرنسي. من أجل ذلك، عمدنا إلى القيام بحفر تاريخي في الحقبة الممتدة بين عامي 1912 و1954 للوقوف على التواصل والانقطاع في مسيرة الحركة الوطنية في مدلولها الواسع، بغية الوصول إلى مدى تاريخية مطالب الحركة بعد فحص الأصيل والعرضي والمستحيل في برامجها وفكر نخبتها. أما الأفق الذي

يفتحه البحث في هذا المجال، أي مجال دراسة تاريخ الجزائر خلال الحقبة الاستعمارية، فهو محاولة تجاوز الرؤية التي تقارب موضوع الحركة الوطنية كتيارات ونزعات وتشكيلات تكاد تكون مستقلة وليس لها توجه عام يضبطها؛ إذ كانت الرؤية التجزيئية مسؤولة عن تشرذم الوضع العام الجزائري ما بعد الاستقلال، إن على مستوى فهم تاريخ الحركة الوطنية، أو على مستوى تطبيق نظام الدولة الجزائرية الحديثة كثمرة معقولة لنضال سابق جرى على مستوى الوعي والحركة والبنية الاجتماعية، وساهم فيها الجميع.

هكذا تعاملنا إذًا مع الحركة الوطنية الجزائرية من خلال تراثها الذي تركه مناضلوها خلال حقبة ما بين عامي 1912 و1954، ووقفنا مطولًا على الخلافات السياسية بين رموز الحركة والإدارة الاستعمارية، علاوة على الخلافات والتيارات التي قطّعت الحركة في داخلها، فكان هناك التيار الوطني الراديكالي الشّعبوي، والتيار الفدرالي الإصلاحي السياسي، والحركة الإصلاحية الإسلامية، والتيار الماركسي والاشتراكي الذي كان يؤكد القسمات الحديثة في تعبيراتها اليسارية. لكن الجميع انتظم في التعلق بالوطن الجزائري من دون أن يتمكن من صوغ أيديولوجيا سياسية كاملة بديلة تستوعب الجميع، ويقبل بها الجميع. ففي الأغلب كانت الوطنية عند مستوى الثقافة الشعبية ودون الثقافة العليا أو العَالِمَة. ولعل هذا ما يفسر لنا الخلاف المصيري الذي نشب داخل حركة انتصار الحريات الديمقراطية عندما اعترفت لاحقًا بأنها لم تفطن إلى ضرورة بناء مرجعية أيديولوجية متجددة تتسع للجميع ويصنعها الجميع أيضًا حتى تحظى بالقيمة العمومية، وتخرج من دائرة الغوغائية إلى الخطاب الوطني الحقيقي: تعريف الوطن وفق مقتضيات العصر الجديد. فبدلًا من ذلك، استخدمت اللغة الفرنسية لمناهضة الاستعمار، وغابت عن خطابها اللغة السياسية التي يجب أن تخاطب بها الجماهير. أما الحركة الإصلاحية الدينية، فتحدثت عن نفسها بلغة عربية كلاسيكية، ولم تمتد إلى التعبير عن عمق الأرياف والصحارى والضواحي، فضلًا عن عدم قدرتها على بلورة لغة تداول للسياسة والاقتصاد والأيديولوجيا إلا في حدود الإرهاصات الأولى.

من المقتضيات التي لازمت الدولة/ الأمة واستدعتها فكرة الديمقراطية التي كانت تعني، من جملة ما كانت تعنيه، تسيير المواقف وإدارة النسب المحصّل عليها في الانتخابات والتعبير عنها في البرامج والمشاريع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أي الإقرار بعدم إطلاقية الموقف والرأي والفكر والمشروع؛ فمهما أوتي أحدهم العقل الرّاجح والرأي السديد، فإنه يعبّر في النهاية عن رأيه أو رأي الجماعة التي ينتسب إليها. وبناء عليه، فإن الديمقراطية كآلية مفهوم إجرائي احتكمت إليه الحركة الوطنية في صراعها مع السلطة الاستعمارية من أجل استعادة السلطة في جميع تجلياتها ومظاهرها، وعبّرت من جانب آخر عن تنوع المواقف والآراء في صُلب الحركة الوطنية، الأمر الذي أضفى عليها، كما يستخلص البحث العلمي، طابعًا تعدّديًا لا خطابًا واحدًا، أو سلطة الفرد أو الاستعمار، وإن الاختلاف هو الخاصية التي لازمت سعي الحركة الوطنية لوضع نظام حكم جمهوري في الجزائر.

احتاجت إشكالية الدولة - عناصرها ومقوّماتها - منّا في هذا البحث التاريخي إلى استحضار الأطراف التي كانت تخاطب الاستعمار الفرنسي ومؤسساته في الجزائر وتتعامل معه، لمعاينة القدر الذي ساهمت به النخبة الوطنية في بلورة مفهوم الدولة الحديثة ومكوّناتها. فقد تطلعت النخبة الوطنية إلى البحث عن «الكيان الجزائري المستقل»، ضد النظام الفرنسي، أو بالتعاون معه، أو في إطاره. وبناء على هذه الاختيارات تحددت القوى السياسية ونصيبها من مضمون الاستقلال أو المشاركة أو الالتحاق، مع كل ما تخلل هذه المواقف من تفاوت وتطور في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية. ولعل الأفق الجديد الذي فتحته هذه الدراسة وحاولت الإجابة عن بعض أجزائه، هو هل كانت فكرة الدولة الجزائرية ناجمة أكثر من أي عامل آخر عن إخفاق المشروع الجمهوري الفرنسي الذي لم يستطع أن يوسع نظامه وقواعده خارج المتروبول، وإقليمه القاري؟ بمعنى أن إخفاق المشروع الذي أرادت أن تحققه فرنسا في مستعمراتها هو الذي مكّن النخبة الوطنية من التحرك أكثر في تيار الاستقلال والإصلاح واستغلال الهوامش الضائعة في سياسة الدولة الفرنسية؟ وجزء كبير

من الإجابة عن هذا التساؤل الإشكالي وجدناه في تعقّبنا أهم الأطروحات والأفكار والقضايا والمواقف التي لازمت المثقف والمناضل السياسي والفاعل الاجتماعي والموظف الإداري والأحزاب، كما الجمعيات والحياة اليومية للأفراد الجزائريين، كلها عبّرت عن توجه الحياة الوطنية نحو مزيد من الوعي بقيَم ومُثُل الحرية ومعاني الاستقلال والتحرير. وقد وقفنا فعلًا، عبر التحليل التاريخي، على وجود خط أيديولوجي صاعد، استمد مادة مقاومته من معطيات الداخل والسياق الدولي، عبّر في نهاية المطاف عن شرعية فعل المقاومة، وأضافها إلى قاموس القانون الدولي وتصرفات المجتمع الدولي من أجل إنهاء العمل بالنظام الاستعماري في ظل وجود وحدات سياسية جديدة هي الدول/ الأمم.

الدولة في هذا البحث، ليست مطلوبة لذاتها، من حيث التعريف والخصائص والوظائف التي تقوم بها كوحدة سياسية جديدة، بل ما قصدناه من البحث في المنطلق والغاية هو محاولة العثور على مكوّنات الدولة ومقتضياتها في سياق الصراع/ الحوار بين طرفين يتبادلان النفي وتوكيد مستوى التاريخ والفكر الإنساني المتقدم. من هنا، فإن إشكالية البحث تتعلق بموضوع غير واضح بشكل كافٍ، بل يتعيّن إبرازه وجلوه مع كل خطوة نخطوها في البحث، عندما نعرض لنصيب كل تنظيم من تنظيمات الحركة الوطنية ونوعية مساهمته على طريق تكوين الدولة الجزائرية الحديثة.

سايرنا في هذا البحث الخطاب السياسي الوطني في صراعه الجدلي مع الوجود الفرنسي على مستوى القوانين والتشريعات، وكذا المفاهيم التي أرادت أن تفرضها السلطة الاستعمارية (تيار نزعة الجزأرة)، من خلال تحديد مفهوم «الجزائر» ككيان سياسي تابع لها وتعريفه تعريفًا حصريًا، فيما سعت الحركة الوطنية - وهذا هو مبرر وجودها أصلًا - إلى نفي المعاني والدلالات الاستعمارية وقاموسه القانوني والسياسي المنافي لحقائق المجتمع الجزائري، وعمدت إلى رفع تناقضات ومفارقات السياسة الفرنسية في الجزائر في عملية ملء مفهوم «الجزائر» بمحددات الحضارة والتاريخ ومقوّمات المجتمع

والأفكار الكبرى الحديثة، واستطاعت أن تؤسس الوعي بالجغرافيا الجزائرية كإقليم (وطن) من أقاليم المغرب العربي/ شمال أفريقيا في بُعده العربي - البربري والإسلامي وأقلية أجنبية. ففي هذا المضمار (مضمار تحديد مفهوم «الجزائر») انتهى الصراع إلى جانب المضمون كما حددته الحركة الوطنية، والذي ورد في سلسلة المشاريع الدستورية وأفكار حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. كما أن التجربة التاريخية للحركة الوطنية ضد الاستعمار دللت في نهاية التحليل على أن الاستعمار ليس منظومة من الإجراءات القمعية فحسب، وهذا ما هو مشهور عنه، بل كان في العمق يكبت تطلعات الشعب نحو الحرية والاستقلال ومثبط لوعيه بمؤسسات الدولة المدنية الحديثة التي كانت مضمرة في مشاريعه وسياساته، وهو ما حاولت الحركة الوطنية الإفصاح عنها بقوة الوعي السياسي، ثم بقوة السلاح.

أما التعريف الذي يمكن أن ننتهي إليه في هذا الصدد، فهو أن الاستعمار منظومة قائمة على نفي معالم الحداثة السياسية عندما تعني الدولة الحديثة. وأن الحركة الوطنية كانت سيرورة تنفيس عن الاحتقان السياسي والاجتماعي التاريخي والنفسي التي تراكمت عبر أعوام من الحرمان، والتي تكدّست في مخزون وعي المجتمع الجزائري ولاوعيه طوال الوجود الفرنسي. أما التحرر الذي حققته الحركة الوطنية بمختلف أطيافها، فهو تحرر الكبت النفسي والمعنوي قبل التحرر السياسي والاستقلال.

لا يغرب في النهاية عن أفق هذا البحث، أننا حاولنا، بقدر ما توفر لدينا من أرشيف ووثائق، أن نترجم خطاب الحركة الوطنية الجزائرية إلى العربية من أجل دراسته ومعالجته ضمن الفضاء العربي الإسلامي لتاريخ الجزائر لما بعد الاستقلال الوطني، ومن ثم وَصْل هذا التاريخ بالعالم العربي؛ إذ نفد خطاب الحركة الوطنية الجزائرية الذي قاومت به الاستعمار باللغة ذاتها، وما عاد ثمة ما يبرر الاحتجاج بالنصوص الفرنسية في لحظة تاريخية مفارقة لعصر الاستعمار وتاريخ مقاومته. فأجيال الباحثين الجدد، وخصوصًا الشباب المتعلم، تريد أن تفهم التاريخ في فضائه الجديد والتعرّف إلى نصوص الحركة وفق اهتمامات

الجيل الراهن ولحظته التاريخية، ومن ثم الابتعاد عن إعادة إنتاج التاريخ نفسه في مواجهة حقائق مغايرة لــه. وحاولنا في هذا البحــث أن نفكر في موضوع الدولة ومؤسســاتها من داخل الثقافة العربية التي لا تناهــض بالضرورة ثقافة التاريخ الفرنسي في الجزائر، لأننا ما عدنا طرفًا في صراع الأمس الاستعماري.

في القســم الأول من هــذا البحث، حــوّل الشــبان الجزائريــون نظرنا إليهم كجيل مؤســس للوعي السياســي الجزائري الجديد، باعتبــار أنهم كانوا يَحْملُون ويَحْلَمُون بمشــروع دولة جزائرية حديثة، خلافًا لما كان ســائدًا لدى «جيل» المقاومة الجزائرية المســلحة في القرن التاســع عشــر، ولدى الشيوخ وزعماء الطرق وممثّلي «الإسلام الرسمي»، حيث ســادت فكرة النظام القبلي والعشائري؛ فالنخبة الوطنية الأولى امتلكت وعيًا سياسيًا تطلع دائمًا إلى التغيير الذي حاول أن يقطع مــع التخلف بتجديد الرؤية إلى الإســلام، والتمكن من آليات التحول والتبدل كما وفرتها مؤسســات الدولة الحديثة واللغة الفرنسية. أما اليوم، ونحن نقف على آخر تاريخ الجزائــر المعاصر، فإننا نرى من خلال البحــث التاريخي علــى الأقل أن ذاكــرة الجزائر السياســية تبدأ مع الشــبان الجزائريين، وأن هذه الذاكرة بالذات تحفــل بالعديد من الصّور والمعاني التي لم تستخلص بالكامل، بل بقيت تســتحث الباحث على العودة إلى هذا الجيل بالذات الذي همّشه الفعل السياسي ما بعد استقلال الجزائر في عام 1962.

إن إعادة قراءة الشــبان في الســياق التاريخي الذي ظهروا فيه وبعيدًا عن الأفكار المســبقة التي لازمت البحث التاريخي بعد اســتقلال الجزائر، تساعد في التخلص من الشحنة الأيديولوجية والخطاب الشعبوي واللغة الخشبية التي ســيطرت مدة زمنية طالت إلى حد أنها أضرت كثيرًا بالبحث العلمي وضيعت أيضًا فرصة اســتعادة ذاكرة الأمــة في جميــع جوانبها وأبعادهــا ومحتوياتها الحديثة. ومن جملة الآفاق التي ترسمها قراءة موضوع الشبان وبحثه في سياق تاريخ الحركــة الوطنية الجزائرية الحديثة هو التخلص من المعنى المســتهجن لمفردة الاندمــاج والنزعة الاندماجية التي لازمها اللّبــس والدلالة الذاتية التي رفضت الرؤيــة الموضوعية للأمور. فالشــبان الجزائريون الــذي تخرجوا في

المدارس الفرنسية العامة، وارتادوا ساحة العمل الاجتماعي والسياسي في حدود ما تسمح به وضعيتهم القانونية والاجتماعية، كانوا على وعي بمفهوم الدولة وصيغ وجودها، وكذلك فكرة الأمة وإمكانية حضورها ضمن أنظمة سياسية ودستورية وفَّرَها الفكر السياسي الحديث، مثل الاتحاد الفرنسي والنظام الفدرالي والكونفدرالية، والدومنيون... إلخ، والتي لا تسقِط إطلاقًا وجود مجتمع ذي خصائص مختلفة عن الكيان الفرنسي مثلًا. فالاندماج، كما روجت له النزعة الشعبوية، هو أصلًا مرفوض من جانب الاستعمار والدولة الفرنسية ذاتها التي عمدت على نحو خاص إلى تكريس سياسة التشريع تجاه صنفين من الناس: القوانين الاستثنائية للجزائريين المسلمين وقوانين الجمهورية الفرنسية للمواطنين الفرنسيين في الجزائر.

في الحقيقة، كان دعاة المواطنة الفرنسية، ثم المواطنة الجزائرية من تيار الشبان بعد بيان فرحات عباس (1943)، يشعرون، إن لم نقل يَعون جيدًا، بأنهم مسلمون ذوو رصيد حضاري وسياسي لا يفتقر إلى مقومات الدولة المدنية الحديثة، ومن ثم يجب المطالبة بالحقوق والواجبات نفسها التي توفرها الدولة الفرنسية للمواطنين الفرنسيين. وهكذا، دفع الشعور بالاستلاب والتخلف أمام حقائق العالم الحديث ومعطياته النخبة الجزائرية الأولى وتلك التي جاءت من بعدها إلى تبنّي مقومات الدولة الحديثة ومؤسساتها التي كانت غائبة تمامًا عن الثقافة الجزائرية التقليدية طوال قرون من الزمن. ونستطيع اليوم أن نستنتج ضمن أفق البحث العلمي أن النزعة الاندماجية التي تعني التخلي عن الذات والانصهار في الآخر لم تكن متداولة، وأن الشبان وتاريخهم اللاحق لا يشير إلى هذا المعنى، كما سبق أن أوضحنا في الفصل المتعلق بالأمير خالد - رجل دولة. وقد كانت النخبة الوطنية الأولى تدرك أيضًا، علاوة على حرصها على «الذات الحضارية»، أن هذه الذات غير مكتملة في سياق الإنجازات العلمية والسياسية في العصر الحديث والمعاصر. بل إن اكتمال حياة الإنسان الجزائري يوجب أن تكتمل مقوماته بضرورة طلب المدنية الأوروبية ضمن شروطها الحديثة، ومنها حق المواطَنة. أما النزعة الاندماجية التي روّجت لها

الأطراف الجزائرية نفسها في سياق التنابذ بالألقاب والأسماء والشعارات، وفي غمار السجال الأيديولوجي والسياسي، فلا يوجد معادل موضوعي لها على أرض الواقع.

بدأ نشاط مصالي الحاج بتنظيم جمعية نجم شمال أفريقيا، ثم حزب الشعب، ومن بعده حركة انتصار الحريات الديمقراطية بنزعة وطنية توكأت على شعور الانتماء إلى الوطن الجزائري، لا من وحي مقوماته الذاتية فحسب، بل من خلال توضيح حقيقة الاستعمار الفرنسي كمصادر هذه المقومات وتطلعات الجماهير نحو استعادة مبررات الحياة السياسية الحديثة، أي القدرة على امتلاك آليات ومفاهيم الدولة المدنية الحديثة. فالنزعة الوطنية كخاصية بارزة في تجربة حزب الشعب حتى عام 1954 كانت نزعة على صعيدين، صعيد يرمي إلى استعادة الذات في سياق الحياة السياسية الحديثة، وصعيد آخر لازم الصعيد الأول وكان يرمي إلى إبراز الآخر الفرنسي كعدو للتمايز والاختلاف حتى تستقيم صورة الإنسان الجزائري في الوعي الجمعي العام.

كان للحرب العالمية الثانية وتداعياتها على الصعيد الدولي تأثيرها الكبير في العلاقة بين الدول المستعمِرَة والشعوب التي تتطلع إلى الاستقلال والتحرر. وقد تجاوب حزب الشعب الجزائري وحركة انتصار الحريات الديمقراطية مع المبادئ والقيم الجديدة التي بدأت هيئة الأمم المتحدة ترسيها. وكانت لها انعكاساتها القوية في الوعي السياسي للنخبة الوطنية التي عمدت إلى تقديم الدليل على أن الوجود الفرنسي في الجزائر هو استعمار كما تقرره مواثيق الأمم المتحدة. كما عملت على إثبات علاقة الشعب الجزائري بالوطن ووجود مقوِّمَات الذات التي تستدعيها الدولة الحديثة كإطار سياسي وقانوني لإضفاء الشرعية عليها، فأصدرت حركة انتصار الحريات الديمقراطية مجموعة من الوثائق الأيديولوجية والسياسية في عام 1951 لتعلن فعلًا بداية مرحلة تصفية الاستعمار التي صارت تتلقّاها الدولة الفرنسية على مستوى مؤسساتها، إن في المتروبول أو في المستعمرات.

لم تكن جمعية العلماء، كما حاولنا أن نرسم ملامحها ومساهمتها في تكوين الدولة الحديثة، مؤسسة أو حركة فوق الأحزاب فحسب، بل كانت في الأساس مؤسسة تجاوزت النظم الطرقية وروابط الزوايا التي كانت قائمة على الأصرة الجهوية والعشائرية والقبلية. فظهرت الجمعية كحركة إصلاحية في سياق تاريخي له دلالته على صعيد العالم العربي والإسلامي، أي في ثلاثينيات القرن العشرين، ومن ثم اختطت لنفسها طريقًا وطنيًا سعى منذ البداية إلى مخاطبة الجميع وإضفاء الصفة العمومية على خطابها الديني والاجتماعي والسياسي، كما سبق أن عرّفناه في القسم الثالث من هذا البحث، ولا سيما عندما أصرت على ضرورة استعادة الدين الإسلامي واللغة العربية من السيادة الفرنسية وتدعيم مقومات الوجود الجزائري بهما ككيان مستقل عن الوجود الفرنسي؛ فعلى خلاف نظم الزوايا والطرق وشيوخها، فإن الحركة الإصلاحية ورجالاتها وجدوا أنهم أولى بالتحدّث عن الإسلام في الجزائر بالعودة إلى الأصل السلفي الذي سبق ظهور الفِرق والمدارس والطرق والمذاهب في سياق تاريخي جديد هو الدولة ذات النظام المركزي الذي يتطلع بالتقرب بخطابه إلى الجميع، لا إلى طائفة أو جهة معينة. وهكذا، فإن جمعية العلماء، كما بدت لنا في هذا البحث، كانت مشروعًا وطنيًا قام على دعوة دينية في الأصل وسياسية من حيث الفعل التاريخي والحضاري العام في سياق استعماري حاد استحث المعنى السياسي على نحو زائد حتى في قضايا الدين والاجتماع.

أما الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، فكانت صريحة في خطاب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي فطنت إلى القوة الإجرائية التي ينطوي عليها مفهوم العلمانية على حياة الشعب الجزائري ومصيره إزاء الوجود الفرنسي، ولا سيما على مستوى تجاوب المفهوم مع تطلعات العالم المعاصر. فجميع نصوص الجمعية، بيانات ومذكرات ومقالات بعض الشخصيات البارزة مثل الشيخ ابن باديس والأمين العمودي والبشير الإبراهيمي، توضح موقفهم من اللائكية وتبنّيها كأفضل إجراء يمكن أن يُلتمس لحل المسألة الأهلية، وبالتالي نظام الحكم في الجزائر. ولكن القراءات والبحوث التي قُدِّمت عن الحركة

الإصلاحيـة عمومًا، والعلماء خصوصًـا، أبعدتهم عن الموقـف اللائكي، بل جعلتهم مشـروعًا لمحاربة العلمانية في الجزائر!؟. واليوم يمكن طرح سـؤال حقيقي هو: لمـاذا عجز البحث العلمـي التاريخي بعد الاسـتقلال عن إعادة التفكيـر في حقيقة ما اضطلعت بـه جمعية العلماء في ضـوء القراءة المنصفة والموضوعية التي لا تفتشت على تراث العلماء وتضعه في الأبعاد التي صنعته، ومنها موقفها العلماني من مسألة الدين والدولة؟

لا ريب في أن المؤتمر الإسـلامي حظي باهتمـام الباحثين والمؤرخين الذين اعتبروه من المحطات المهمة الرئيسة في مسار الحركة الوطنية الجزائرية، كما مثَّل لحظة قوية من أجل استعادة وامتلاك الوعي بحقيقة الوطن الجزائري، والفعل السياسي الإيجابي الذي ترك أثره في الأمدين المتوسط والبعيد، بمعنى أنه رتّب لما بعـده. ولعل أهم بند أثـار الجدل والنقاش هـو بند مطلب ربط الجزائر مباشرة بالمتروبول واعتبار الجزائريين جهة تخاطبها القوانين الفرنسية، أي العودة إلى ما قبل الاسـتقلال المالي لعام 1900. فبعد هذا التاريخ، استأثر المعمّرون بالجزائر، وصارت هذه القوانين بفعل تراكم الاستغلال والاستعمار تعبّر عن مصالحهم الاقتصادية وإرادتهم السياسـية من خلال الحكومة العامة. وفي الوقت ذاته ابتعد الجزائريون عن موضوع التشـريعات الفرنسية، ومن ثم حُرموا من امتيازاتها وآثارها السياسية والإدارية والاقتصادية ضمن إطار الدولة المدنية الحديثة.

غلب الطابع الإصلاحي والاعتدالي على ميثاق مطالب الشعب الجزائري، وعبّر عـن أفضل صيغة يمكـن أن تقدمها في الثلاثينيات النخبـة الوطنية التي هبت من أجـل تحقيق الإجماع الوطنـي الركن الركين لأي محاولة تأسـيس نظام سياسـي يليق بالجزائريين. وكانت تقنية الوصـول إلى ذلك اعتماد إجراء التنازل المتبادل عن بعض المواقف والسياسات، وتبنّي أخلاقية النبرة المعتدلة والابتعاد قدر المستطاع عن اللهجة الثورية والخطاب الحاد الذي غالبًا ما كان يشذ عن المجال السياسي المتداول. ولعل أثر سياسة الاعتدال ظهر في موقف مصالي الحاج عندما أسـس حزب الشـعب الجزائري ومال إلـى عدم النص

على الاســـتقلال، والإعراب عن بداية دخول العمل السياسي من باب السياسة المتاحة. وحملت الحركة الإصلاحية مشروعًا تضمن محاولة استعادة مقومات الأمة الجزائرية من النظام الاســتعماري. فكان الإســـلام واللغة العربية أهم ما برّر نشاط المصلحين الجزائريين الذين اســـتطاعوا أن يعَرِّفُوا بالدين الإسلامي بالمعنى الذي يشـــير إلى تجاوز الإسلام الطّرقي/ الوراثي (الإسلام الجزائري) كما تريده السلطة. كما عملت على اســـتعادة اللغة العربية في المجتمع المسلم كأفضل ســـبيل لتحقيق المقومات الذاتية، فضلًا عن تعلم اللغة الفرنسية بوصفه شـــرطًا للحداثة. وبناء عليه، انطوى المشروع الإصلاحي على المعنى السياسي لصلته بالدين واللغة في المجتمع الجزائري برمّته، أي إن النشـــاط الإصلاحي تحلى في ماهيته بالبعد العمومي الذي وضعه بالتالي في صُلب الرهان السياسي، واضطرت الإدارة الفرنســـية إلـــى التعامل مع جمعية العلماء كقوة سياســـية أو «حزب العلماء». وهكذا، أثارت الحركة الإصلاحية مسألة الدولة عندما عمدت إلى الإفصاح عن الأمة الشرط اللازم لقيام الدولة المدنية الحديثة. وعلى سبيل المثال، يمكن تقديم الشـــواهد التاريخية التالية: تصريح الشيخ ابن باديس بأن الجزائر ليســـت فرنســـا، ولا يمكنها أن تكون كذلك؛ تصور ابن باديس مبادئ الحكم في الإســـلام؛ بيانه في شأن الجنسية القومية والجنســـية السياسية؛ آراء النخبة الإصلاحية التي وردت في الصحف الصادرة باللغة الفرنسية *la Défense*, *la Voix du peuple, la Justice*، اتســـمت كلها بالنبرة السياسية الواضحة، وكانت أفضل من عالج المسألة الأهلية في ظل التشـــريعات الفرنسية؛ المطالبة بفصل الدين الإســـلامي عن الدولة/ الحكومة، وهو ما أدى إلى نشـــوب صراع مرير طاول جميع الأطراف الأهلية، خصوصًا في الأربعينيات والخمسينيات.

يُعتبر بيان الشـــعب الجزائري الذي صدر في عام 1943 الميثاق السياسي الذي جاء تتويجًا لنضال الشـــبان وفدرالية المنتخبين وحزب الشعب والحركة الإصلاحية، وترتيبًا لما بعده. واســـتطاع البيان أن يعبّر عن لحظة حرجة ودقيقة من تاريخ فرنســـا والجزائر والعالم؛ فهو من هذه الناحية ميثاق إنقاذ للوضع في الجزائر بشكل عام، إذ كان انضمام رموز الحركة الوطنية إلى البيان فرصة قلّما

وفرتها وثيقة أخرى للعمل والتنسيق الوطني الجزائريين. ومن هذه الناحية، أي ناحية التاريخ والسياسة، ظهر فرحات عباس رجل جمهورية بامتياز، كما عرضنا في القسم الأخير من هذا البحث، لأنه التزم منذ البداية الموقف المعتدل والمتعقل والمحافظ، أي الموقف الذي يقدر الغايات ويقيسها بوسائل وإمكانات تحقيقها، فهو يعارض السياسة الاستعمارية في الوقت ذاته الذي يعرض سبل تخطّي الوضع الجزائري المتخلف.

اليوم يجد الباحث والمحلل مادة مهمة في التاريخ السياسي الجزائري الحديث كما جاءت بأقلام تيار الإصلاح السياسي، يستطيع بها البرهنة على وجود وعي متواصل بأفكار الدولة والشعب والمواطن والحق والحرية والاستقلال، وما يكشف هذا الوعي هو وضوح التعبير عن هذه الأفكار والأسلوب البيِّن والراسخ الذي ينم عن الاقتناع بها إلى حد اليقين؛ فمن السهل جدًا أن نقف على مدى قناعة فرحات عباس بأسس الجمهورية في الحكم، إن في الإطار الفرنسي أو خارجه، بمعنى أن النظام الجمهوري هو القدر المحتوم لمستقبل الجزائر. ولعل هذا الفكر السياسي الذي تطور داخل الحركة الوطنية هو ما حدا به إلى تولّي أول رئاسة حكومة مؤقتة في عام 1958.

مهما يكن، يجب أن نخلص إلى عدم إسقاط الفترة الاستعمارية من تاريخ الجزائر الخاص، لأنه من أخصب التجارب السياسية من حيث الوعي بقيمة وأهمية الدولة الأمة في تجلياتها الحديثة. فالبحث في الفترة الاستعمارية عن مؤسسات الدولة الحديثة من حيث النظرة والممارسة يضفي شرعية على كيفية تكوّن وتشكّل ملامح الدولة الحديثة وخصائصها، ويُبرز حق المطالبة بها، الأمر الذي يعطي إمكانية التواصل التاريخي مع مؤسسات الجزائر الحديثة والمعاصرة. من هنا، يجب أن ندرس هذه الفترة، كما حاولنا أن نعمل في هذا البحث كحقبة استثنائية.

إن العهد الاستعماري ليس تاريخًا ملغيًا من ذاكرة المجتمع الجزائر ووعيه، بقدر ما هو استمرار «عادي»، لأنه مكّنه من الوعي بأهم شروط النهضة

الحديثة، ممثّلة في قيم الحداثة السياسية ومؤسساتها الدستورية والقانونية والمدنية. لذا، فنحن لم نقم من خلال دراستنا لإشكالية تكوين الدولة الجديدة بإلغاء الحقبة الاستعمارية، بقدر ما حاولنا التعاطي معها كقدر لا فكاك منه إذا ما أردنا أن نتكفل بتاريخنا الخاص الذي يُعَدّ العهد الاستعماري جزءًا منه، لا استثناء كما درجت عليه مؤسسات البحث العلمي إلى الآن، أو في ما ندر.

تاريخيًا، لا يمكننا أن نجاري الذين يرون بدء الدولة الجزائرية في عام 1962، وأنها ثمرة الحرب التحررية الكبرى بين عامي 1954 و1962 فحسب، لأن البحث العلمي، وخاصة التاريخي منه، يحرص على ضرورة البحث عن أصول وجذور، أو ما يُعرف اليوم في العلوم الإنسانية بالحفريات التي تؤصّل الحدث والموقف والفكر، فما بالنا في ظل وجود دولة كاملة؟ فلا شيء يبدأ من العدم. ولعلنا خسرنا كثيرًا جرّاء إبعاد تراث سياسي كامل، وخاصة الجزء المكتوب باللغة الفرنسية، عندما تنكرنا له بعد الاستقلال وفصلناه عن الخطاب العام الذي أسس الوعي بمؤسسات الدولة وحتمية وجودها كإطار تسيير وإدارة الشأن العام ومحدد للمركز القانوني للسكان الجزائريين برسم تحويلهم إلى مواطنين تُعرف الدولة بهم ويُعرفون هم بها أيضًا.

الملاحق

الملحق (1)

التدابير التي يطالب بها المسلمون الفرنسيون في الجزائر في مقابل التجنيد العسكري[1]

إن الأحوال التي صدر فيها مرسوم 3 شباط/ فبراير 1912، المتعلق بالتجنيد العسكري للأهالي الجزائريين، أثارت ردات فعل واسعة في الجزائر، وقد تستمر، إذا لم يوضع حدٌّ لها بتهدئة الخواطر. وإزاء هذه الأوضاع، فكرت مجموعة من الأعيان الممثّلين للأغلبية العظمى من الأهالي في الذهاب إلى حكومة المتروبول لعرض تطلعات المسلمين وأمانيهم، وشرح مسألة أن هذا العبء الجديد، «الخدمة العسكرية»، الذي جاء ليضاف إلى أعباء أخرى، يجب أن يقابله شرط تحسين مصير الأهالي.

إن ممثلي الأهالي هؤلاء على قناعة تامة - وهذا ما سبق أن قدموه في عرائض وتقارير في المقاطعات الثلاث - بأن على أبناء فرنسا أن يتجاوبوا مع المسلمين ويصرّحوا بأن الأهالي على أتم الاستعداد للقيام بجميع المهمات والواجبات الوطنية حيال الدولة الأم. وعليه، فإنهم يحرصون على ما يلي:

- تقليص مدة الخدمة العسكرية إلى عامين، على غرار بقية الفرنسيين.

(1) Chérif Benhabilès, *L'Algérie française vu par un indigène*, préface de Georges Marçais (Alger: Impr. orientale Fontana frères, 1914).

- استدعاؤهم إلى الخدمة عند بلوغهم سن الحادية والعشرين كاملة بدلًا من ثمانية عشر عامًا، لأن بنيتهم البدنية تكون في هذه السن غير مكتملة.

- إلغاء العمل بنظام العلاوة، لأن العائلات يشَرِّفها أن ترى أبناءها يلتحقون بالجيش الفرنسي من دون مقايضة مالية.

في مقابل ذلك يطالب ممثلو الأهالي بِـ:

- إلغاء نظام التعسف.

- تمثيل حقيقي وتام في المجالس الجزائرية وفي المتروبول.

- التوزيع المنصف لموارد الميزانية على جميع العناصر السكانية في الجزائر.

النظام التعسفي

يخضع الأهالي الجزائريون، في مجال قمع الجرائم والجنح والمخالفات، لجملة من القوانين الاستثنائية تبتعد كثيرًا عن نظام الحق العام؛ فقد أنشأ قانون الأنديجينا مجموعة من المخالفات الخاصة التي يُنظر فيها أمام القضاء العادي، ويبتّها أعوان الإدارة، وتشكل خرقًا واضحًا لمبدأ فصل السلطات. من ناحية أخرى، يخضع الأهالي للقضاء المعروف بمحاكم قمع الجرائم التي لا تضمن أي حصانة لسير الدعوى. وما يلاحَظ هو أن هذه القوانين والمحاكم الاستثنائية لا تعود إلى بداية الاحتلال، وإنما إلى عهد قريب (1881-1903). وعلاوة على ذلك، توجد عقوبة خاصة لا تطبَّق إلا على الأهالي: الإيداع الإداري الذي لا يستند إلى أي نص، كما أن تطبيقه لا يخضع لأي صيغة إجرائية. وبموجب ذلك، يمكن فعلًا لقرار صادر عن الحاكم العام أن يُبعد شخصًا، حتى ولو كان من الأعيان، عن عائلته وعمله من دون أن تُترك له إمكانية الدفاع عن نفسه، أو شرح موقفه، ليرسَل بعد ذلك إلى المعتقل أو إلى مؤسسة عقابية بعيدة عن مسكنه ومقر عمله، ويطبَّق عليه نظام الإقامة الجبرية.

إن أهالي الجزائر يطالبون بتعديل كامل وشامل لهذا الوضع.

تمثيل الأهالي

توجد فـي الجزائر هيئات لتمثيل الأهالي؛ ففـي المجالس البلدية، يمكن للأهالي أن يحصلوا على ربع المقاعد، ولا يزيد عدد ممثليهم عن ستة أعضاء. أما في المجالس الاستشـارية، فيبلغ عدد ممثلي الأهالي ستة أعضاء، وهو رقم ثابت لا يتغير. أما فـي المندوبيات المالية التي تضـم 69 عضوًا، فلا يحصل الأهالي إلا علـى 21 مقعدًا: 15 مندوبًـا ممثلين عن العـرب والقبائل، بينما يقوم الحاكم العام بتعيين الستة الآخرين في المناطق العسكرية. وفي المجلس الأعلى الذي يضم 59 عضوًا منتخبًا أو معينًا، هناك سـبعة أعضاء من الأهالي، منهم أربعة أعضاء ينتمـون إلى المندوبيات المالية التي تنتخبهم، وثلاثة أعضاء يعيّنهم الحاكم العام في المناطق العسكرية.

هكذا، كما نرى، ليـس للأهالي في جميع المجالـس المحلية أي تمثيل فعلي يُذكر، وهم بالتالي لا يؤثرون في مجرى الانتخابات، ولا يشـاركون في انتخـاب رئيس البلدية وأعوانـه، وليس لهم أي دور في توجيـه إدارة البلدية. أما طريقـة تعيينهم، فتصدر عن هيئة ضيقة جدًا بحيـث لا توفر لهم أي ضمانة للاستقلال. وضمْن الهيئة الانتخابية ما يلي:

- بالنسبة إلى المجالس البلدية: الموظفون، المتقاعدون، ملّاك العقارات، المزارعـون، حاملو صليب اللفيف الشـرفي، أو النيشـان التكريمي. ويُقصى من هذا الميدان: التجار، وحرفيو المشـاغل والأشـخاص الذين يشتغلون في الوظائف الحرة: القاضي، الطبيب، وكبار المفاوضين، فجميعهم ليسوا منتخبين.

- بالنسبة إلى المجالس: مستشـار بلدي كأهلي وأعوان الأهلي، وبما أن هؤلاء موظفون تابعون للوالي ويشـكّلون الأغلبية في جميع الدوائر الجزائرية، فإن مرشـح الإدارة وحده يحظى بالفوز. ولعل هذا ما يفسـر أن تسعة أعشار المستشـارين العامين والمندوبين الماليين من الأهالي هم عبارة عن موظفين، وبالتالي رهن الإدارة بشكل مطلق، أي إنهم يمثّلون الإدارة التي عيّنتهم.

تلك هي تركيبة الهيئات الممثّلة للأهالي. ويطالب السكان المسلمون بـ:

- توسيع نطاق الهيئة الانتخابية من أجل ضمان إضافي للفعالية ونزاهة التصويت.

- رفع عدد ممثلي الأهالي في المجالس الجزائرية إلى خُمس عددهم الحقيقي.

- تشكيل الهيئات الانتخابية بالطريقة نفسها عند كل عملية انتخابية. وإذا ما اقتضى الأمر اللجوء إلى التصويت درجة ثانية من أجل تعيين مستشارين عامين ومندوبين ماليين، فإن حق التصويت يعود حصرًا إلى المجالس البلدية المنتخبة، عدا مساعدين من الأهالي.

- أن يكون للمجالس البلدية الأهلية نصيبها في حق انتخاب رؤساء البلديات ومساعديهم.

- عدم الجمع بين وظيفة المستشار وصفة القايد، ويعلن ذلك صراحة طوال العهدة.

- حق الأهالي في عضوية البرلمان الفرنسي، أو أن يُنشأ في باريس مجلس لأهالي الجزائر الذين ينتخبون ممثليهم فيه.

- يحق لهؤلاء الأهالي الذين استوفوا شرط الخدمة العسكرية، إن عن طريق الاستدعاء («التجنيد الاحتياطي») أو عن طريق الانخراط الإرادي، طلب صفة المواطن الفرنسي بمجرد تصريح بسيط لا يتطلب جميع التعقيدات الشكلية السائدة.

الملحق (2)

إلى الرئيس ولسن، 2 كانون الثاني/ يناير 1919. السيد ولسن، رئيس الولايات المتحدة الأميركية - قصر كيغينال، روما

سيدي الرئيس،

نود، بداية، أن نعرب لكم عن مشاعر الشعب الجزائري التونسي، وأن نبعث لكم بخالص تحياتنا، ويسعدنا أن نعرض عليكم مطالبنا.

في خضم حالة انفلات الأطماع المختلفة للإمبريالية، وقفتم لترفعوا صوتكم عاليًا لمصلحة الشعوب المحرومة وحقها في الحياة الحرة. فلم تألوا جهدًا من أجل سلام الشعوب عن طريق تسوية جميع القضايا على أساس من الرضا، وليس العنف.

فعلى غرار الشعوب التي ترزح تحت الاحتلال الأجنبي، نضع ثقتنا في مسعاكم الحميد، ونأمل بأن صوتكم الذي عرف حقيقة اقتراع الشعوب، سوف يلقى الأذن الصاغية، وأن مؤتمر السلام سيعمل على جعل الحق هو القانون السائد في العالم. فقد صرَّحتم بأن الشعب الأميركي يقف إلى جانب الشعوب كافة في مناصرة الحق. والشعب الجزائري التونسي يطالب فقط باحترام هذا الحق المهضوم. ويمكن أن نطلعكم على وضعيته تحت الاحتلال الفرنسي على النحو التالي: ففي الوقت الذي يضطلع فيه الشعب العربي التونسي بجميع

الواجبات، بما في ذلك ضريبة الدم، يجد نفسه محرومًا من جميع الحقوق وخاضعًا لنظام التعسف والحيف والرعب. وهذا ما نشرته حرفيًا جريدة *le temps* وتحدث عنه رجال الدولة والبرلمانيون الفرنسيون، واستغلوا ذلك لإدانة النظام الذي فُرض على شعب مهزوم، لا من يدافع عنه، وقامت به حفنة من البيروقراطيين والمعمِّرين الذين يستأثرون بجميع الحقوق المدنية والسياسية ويتمتعون وحدهم بممثلين في البرلمان الفرنسي. والحقيقة أن أغلبية الشعب الفرنسي تجهل هذه الوضعية، ولو كانت تدري ذلك لسارعت إلى التنديد والاستنكار.

قامت الحكومة منذ عام تقريبًا بنشر مجموعة من المشاريع ترمي إلى إصلاح الوضع في الجزائر، وقد لا يفوتها أن تشير إليها في مؤتمر السلام، إلا أنها في حقيقة الأمر إصلاحات هشة لا تتجاوب مع تطلعات الجزائريين وأمانيهم؛ فهي لا تُصلح أي شيء، بل تُبقي السكان الأهالي تحت نظام القمع والعنف إياه. أما تونس، فلم يطرأ عليها أي تغيير، فما زال التونسيون تحت رحمة النظام المطلق لحفنة من الموظفين. وعلى الرغم من أن شعب تونس صغير، فإنه كان دائمًا يعرف كيف يدير شؤون بلده ويتمتع بالاستقلال التام، إلى أن جاء نظام الحماية ليقوده بالقوة العمياء وضربه بحالة من العجز.

هل في هذه الأوضاع ما يشجع على إقامة سلام نهائي؟ لا يمكن إرساء دعائم سلام دائم، كما سبق لكم أن صرحتم، في غياب جو من العدل والحرية والحق. وهذا ما لا يسود، للأسف، في بلدنا. إن السلام الذي لا يضع حدًا للظلم لا يمكن أن يكون عادلًا ولا دائمًا. فالشعب الجزائري التونسي قدم دمه غاليًا من أجل فرنسا. وعلى الرغم من كل ذلك لا يزال محرومًا من أبسط حقوقه المشروعة وخاضعًا لأقلية من المعمِّرين. هذا، ويطالب مواطنونا بالحق في إرسال مفوضين شرعيين إلى مؤتمر السلام من أجل الدفاع عن قضيتهم والحصول على نظام جديد يمكّنهم من ممارسة حقوقهم كاملة.

لعل من المفارقة أن الشعوب التي لم تشارك في الحرب تحظى بالتمثيل

في مؤتمر السلام، بينما يُحرم من المشاركة فيه الشعب الجزائري التونسي الذي بعث بأبنائه منذ بداية الحرب ليكافح في فرنسا ويلقى خيرة شبابه حتفه فيها. فالمشاركة في المؤتمر حق لا يُغمَط، ولا يمكن للحكومة الفرنسية أن تعترض عليه ما دام السيد كليمنصو نفسه صرَّح بأن الشعوب التي تشعر بالإجحاف يجب أن يُرفع أمرها إلى مؤتمر السلام، ويجب أن تمثّل جميع الشعوب، الصغيرة منها والكبيرة.

سيدي الرئيس، إن الشعب الجزائري التونسي يعلق آماله عليكم من أجل استعادة حقه في تقرير مصيره.

الملحق (3)

تصريح المكتب السياسي لحزب الشعب الجزائري:

أفريل [نيسان/ أبريل] 1937 (2)

من هو حزب الشعب الجزائري، ما هو برنامجه وما هو نشاطه؟

في الاجتماع الأخير الذي عقده «أصدقاء الأمة»، في 11 آذار/ مارس 1937، بناحية نانتير (Nanterre) في باريس، تم تأسيس حزب الشعب الجزائري. وكان لهذا الحدث صيته الواسع في صفوف الجزائريين في فرنسا الذين تحدثوا عنه مطوّلًا في جو من الفرحة والسعادة، سرعان ما امتد إلى الضفة الأخرى من المتوسط.. إلى الجزائر، حيث تلقف أصداءه الشعب، خاصة فئة الشباب منه.

لحزب الشعب الجزائري، في الوقت الراهن، مهمة الكفاح من أجل تحسين وضعية الجزائريين المسلمين، المادية منها والمعنوية. وسوف يناضل لتحقيق مطالبه كلها، ولا يتوانى إطلاقًا عن الدفاع عن مصالح الجميع، ويبذل ما في وسعه من أجل تنوير الرأي العام بالمشكلة الجزائرية وتقديم الحل العادل لها وفق تاريخه وتقاليده ورؤيته للمستقبل.

---

(2) *El Ouma* (10 avril 1937).

يدعو حزب الشــعب الجزائري كل الســكان، وبلا تمييز، إلى الانضمام والانخــراط في برنامجه، ويتوســم خاصة فيمن لهم القدرة علــى القيام بتربية الجماهير وتوعيتها بما يتماشــى مع أهداف الحزب ونشــاطه. فالجميع يحظى بحماية الحزب دونما تفرقة بين أبناء الشعب الجزائري، حتى يتمكنوا من التمتع بالحقوق نفسها، وبالواجبات والحريات نفسها.

لا اندماج، لا انفصال، بل تحرر.

يرفض حزب الشــعب الجزائري كل سياســة اندماجية لأنها تتعارض مع تقاليد الشــعب وماضيه، كما أنها تتنافى مع معاهــدة 5 جويلية [تموز/ يوليو] 1830 التي تؤكد بشكل مطلق احترام التقاليد الإسلامية وحرية التجارة والحق في الملْكية... السياســة الاندماجيــة مجرد وهم كبير ولا تعنــي في الواقع إلا تطبيق سياســة الإبادة لفائدة المســتعمِر. فالجزائر التي يقطنها 6 ملايين مسلم يتحدثون لغة واحدة ويدينون بدين واحد ويشــدُّهم ماضٍ مشترك، لا يمكنهم الاندماج والامّحاء، بل يمكنهم التعاون والتحالف.

إن السياسة الاندماجية لا تلائم الجزائر من الناحية القانونية ولا التاريخية ولا السياسية، ولا تمثّل حلّا، بل هي عبارة عن سياسة تثير الفوضى وسوء الفهم وعدم الثقة. وعليه، أعلنّا في مطلع هذا البيان: لا اندماج، لا انفصال، بل تحرر. هناك من يتلاعب بكلمة «الانفصاليون» باستخفاف. فالشعوب لا تعيش منكفئة على نفسها. بل وهي تتمتع بحريتها الداخلية، فإن قوة الأشياء والمصالح تدفعها إلى البحث عن الوحدة أو التحالف مع الغير بقصد ضمان أمنها المشترك، ومن ثم تبادل إنتاجها الاقتصادي.

إن حزب الشــعب الجزائري، برفضه سياســة الاندماج، سوف يعمل من أجل التحرر الكامل للجزائر، من دون أن يعني الانفصال عن فرنســا. فانعتاق الجزائر مرهون بأبنائها وبمســاعدة الشــعب الفرنســي أيضًا. وبتعاونهما معًا ســيتحقق الهناء والســعادة والأمن للبلدين. وهكذا، فعندمــا تحصل الجزائر على حرياتها الديمقراطية سوف تصل بفضل نشاطها إلى التمتع بحكم إداري،

سياسي واقتصادي داخلي وعندئذ يمكنها أن تطلب الانخراط الطوعي في نظام الأمن الجماعي الفرنسي في المتوسط.

إن الجزائر الحرة صديقة وحليفة لفرنسا وحريصة على المصالح المشتركة بين البلدين لأمنهما الـــذي يتطلب التعاون والإخلاص. وما يريده حقيقة حزب الشـــعب الجزائري هو النظام السياســـي القائم بين ســـورية وفرنسا، بين مصر وإنكلترا وبين العـــراق وإنكلترا. وهكذا، نقول بوضـــوح إنه لا توجد أي دعوة إلى الاندماج أو إلى الانفصال في برنامج حزب الشعب الجزائري، وإن التحرر الكامل هو هدفنا، أو لنقُل هو مثلنا الأعلـــى. ويكفي أن نلقي نظرة جريئة على الوضع الراهن لكي نحدد المســـتحيل والضروري فـــي مطالبنا، ومن ثم نرتب أولويات العمل من أجل تحقيقها.

حزب الشـــعب الجزائري ليس حـــزب الحالمين أو أدعيـــاء الطالع. فهو سوف يقدم كرّاسًا بمطالبه الفورية التي يسعى إلى تحقيقها في القريب العاجل. وباعتباره حزب العمل والميدان قبل كل شيء، فسوف يقوم بالدفاع المستميت عن الحد الأدنى من هذه المطالب وعمّا هو أكثر أهمية.

لن يكون نشـــاط حزب الشـــعب الجزائري صراعًا عرقيًـــا ولا طبقيًا، بل يعمل برفقة جميع الطوائـــف التي تعيش في الجزائر بـــلا تمييز، ويطلب منهم شرطًا واحدًا: المشاركة الفاعلة في إدارة شـــأن الجزائر الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وتسييره.

يريد حزبنـــا الحرية لجميـــع الجزائريين بلا تمييز من حيـــث أصولهم أو ديانتهم، كمـــا ينبذ الحرية لطرف واحـــد أو في اتجاه واحـــد أو لزمرة واحدة. فالديمقراطية للجميع وليحرسُها الجميع. كما أن حزب الشعب الجزائري نَصِير الجميع على اختلاف وظائفهم الاجتماعيـــة: صغار التجار، الحرفيين، العمال، صغار الفلاحين، الطلبة، وأصحاب المهن الحرة، وسوف يكون الناطق باسمهم في جميع الأحوال. وســـيولي عناية فعليـــة للمناطق العســـكرية في الجنوب، ويحاول أن يدرس إمكانية تحديد مطالب فورية مســـتعجلة، كمشـــكلة الماء،

ونقص الموارد المالية بالنسبة إلى المناطق المنكوبة بسبب الفساد الإداري بقصد الخروج من هذا الوضع المزري.

يولي حزب الشعب الجزائري جل اهتماماته للقضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وللتعليم والدين والشغل والقوانين الاجتماعية والعمّالية. كما يقرر في برنامجه حماية الطفولة والصحة والنظافة والمساعدات العامة، ولا تفوته مسألة الجزائريين الذين يعيشون في فرنسا، طلبة وعمالًا وتجارًا وأصحاب مهن حرة، حيث يعمد إلى تأطيرهم في اتحادات وفي مراكز صناعية. أما في شأن المسألة النقابية، وهي مسألة بالغة الأهمية، فسوف يقوم الحزب بقديم المحاضرات وتنظيم دروس تربوية من أجل تهيئتهم وتوعيتهم. وسوف يحظى الشباب من جهته بتنظيم خاص ضمن بنية الحزب تسمح له بدراسة جميع القضايا التي تتعلق بحياته ومصيره وبمصير الجزائر، ومعالجتها. وبناء عليه، فإن تأسيس حزب الشعب الجزائري يأتي في أوانه من أجل وضع حد لجميع السجالات التي احتدمت بين عناصر الزمرة السياسية التي أرادت أن تفرض خطابها الغامض على البلد. ويدعو حزب الشعب الجزائري إلى توحيد الصفوف، والتآخي في ما بين عناصره، والكفاح معًا من أجل المصلحة العامة ونهضة الجزائر. ولا نعتقد أن الجزائري الحقيقي الغيور على وطنه يرضى لنفسه البقاء بعيدًا عن هذا النداء.

قام حزب الشعب الجزائري برسم الطريق ووضع خطة عمل، ويبقى على الشعب تحقيق مطالبه. فالنشاط المنظم الذي يتحلى بروح الكفاح والتضحية، وحده يمكّننا من إنقاذ وطننا من البؤس والاستغلال والظلامية حيثما وجدت.

تحيا الوحدة! يحيا حزب الشعب الجزائري! تحيا الحرية للجميع!

المكتب السياسي لحزب الشعب الجزائري

الملحق (4)

مطالبنا أو دعوة الشيخ ابن باديس إلى المؤتمر الإسلامي عام 1936

نص الترجمة الكامل الوارد بعنوان «مطالبنا» في الجريدة الإصلاحية *la Défense* [3] الذي توجه به الشيخ ابن باديس إلى ممثّلي الأمة الجزائرية من أجل عقد مؤتمر يضم جميع الفعاليات السياسية والاجتماعية الجزائرية في عام 1936، وصاغ النص باللغة الفرنسية محمد الأمين العمودي، مدير الجريدة والأمين العام السابق لجمعية العلماء:

- الحرية التامة في التعليم الديني وفي إلقاء الدروس في جميع المساجد، تحت الرقابة الوحيدة والمسؤولية الحصرية للهيئات الإسلامية.

- حرية المسلمين في تشكيل الهيئات الإسلامية، بعيدًا عن أي تدخّل، وفي إطار مبادئ الجمهورية وقوانينها السارية.

- الحرية المطلقة في تعليم اللغة العربية في المدارس الحرة، وتطبيق نظام المؤسسات التعليمية الساري في المتروبول على مدارسنا ومؤسساتنا الحرة.

بناء على رغبة زملائي «العلماء»، وبعض المثقفين المسلمين الذين قابلتهم وتحدثت إليهم، سوف أسعى إلى المطالبة بتكوين معلمين وأساتذة أحرار

---

(3) *La Défense*, no. 88 (3 Janvier 1936).

يقومون على هذه المدارس التي تعاني نقصًا فادحًا من المربين والأئمة. وبناء عليه، سأحرص على المطالبة بإنشاء جامعة إسلامية في مدينة الجزائر أو إحدى المدن الكبرى، على غرار ما عند إخواننا وجيراننا في المشرق وفي تونس والمغرب، بحيث لا تكرر المقررات نفسها التي تدرسها المدارس الفرنسية - الإسلامية المعروفة بـ les Médersas ذات التعليم المهني الذي يرمي إلى إعداد الشباب وتكوينهم لوظائف القضاء الإسلامي في مختلف المصالح الإدارية العامة في الجزائر وفي الإمبراطورية الفرنسية.

أما برنامج التعليم الذي أقترحه، فهو أكثر مرونة وأقل لاتكية على ما هو متداول في مدارس التعليم العام. فالجزائر اليوم لا تتمتع بمؤسسة تعليم عالٍ على الرغم من وجود 6 ملايين مسلم محافظين على تراثهم الأخلاقي وعلى إيمانهم ولغتهم وتقاليدهم الدينية. وغالبًا ما يضطرون إلى السفر إلى الخارج، تونس وغيرها، لإتمام تعليمهم العالي. فقد عرفت الجزائر، قبل الاحتلال الفرنسي، مثل هذه المؤسسات التعليمية التي أدعو إليها، لكنها ما لبثت أن توارت شيئًا فشيئًا بسبب التهاون وغياب العناية بها، وصار بعضها يعاني اليوم الضياع أمام لامبالاة الجميع. أعتقد أن إنشاء جامعة إسلامية مسألة مهمة في الوقت الحالي، ويمكن تحقيقها إذا توافرت النيات الصادقة من السلطات الإدارية العليا من أجل أن يظهر المشروع في الواقع. ولا تحتاج الجامعة الإسلامية المنشودة إلا إلى اعتمادات مالية تُقتطع من أموال الأوقاف التي ضُمّت للأسف الشديد إلى الدومين العام (قرار الجنرال القائد في 8 أيلول/ سبتمبر 1830، وقرار الجنرال القائد في 8 كانون الأول/ ديسمبر 1830). وأثار القراران في حينها حالة من التذمّر العام لدى المسلمين، ولم تهدأ إلا بعد الوعد الذي قطعته السلطة العسكرية على نفسها بأن تتولى العناية بهذه البنايات العامة ومؤسسات التعليم الديني.

أما في ما يتعلق بالجانب السياسي والديني، فأعتقد أن المسألة على جانب كبير من الأهمية. فإذا أولت الإدارة عنايتها لهذا المطلب وسعت إلى الحفاظ على سمعتها داخل البلدان الإسلامية وخارجها، فإنها لا تتردد لحظة واحدة من

أجل أن تحققه، فأنا أعلّق أهمية قصوى على المسألة الدينية لأنني رجل دين، ورئيس لجمعية دينية تهتم بالتربية الاجتماعية والأخلاقية للمسلمين في إطار من مبادئ الدين فحسب.

باختصار، أقول اليوم ما لم يقله أحد من قبل: أفضّل العودة إلى العهد الذي كانت فيه مساجدنا ومدارسنا القرآنية ومعاهدنا ومؤسستنا تتمتع بحرية لا قيد عليها، ولا تخضع لأي رقابة، ويشرف عليها مؤمنون يستفيدون منها. أقول هذا الكلام حتى ولو رُميت بالرجعية. هذا في مجال الدين، ولا يعني ذلك أنني أتغاضى عن المسألة السياسية. فباعتباري إنسانًا أهليًا، فإن جميع ما يمس الأهالي الجزائريين يمسني بالدرجة الأولى. والمجلة التي أشرف عليها وتصدر شهريًا تفرد حيزًا للقضايا والأوضاع السياسية. وقد صدّرتها بهذا الشعار الذي تبنّيته من العدد الأول: «العدالة، الإنصاف، الأخوة، تستدعي منح جميع الحقوق إلى من يقوم بجميع الواجبات». ومهما يكن هذا الشعار واضحًا وعادلًا، فإنني لا أراه يحل مشكلة هي من أعقد المشكلات المطروحة على الحكام. أؤيد المساواة بين الأجناس التي تعيش في الجزائر، وأتمنى لإخواني المسلمين أن لا يبقوا محرومين من الحقوق المدنية المعترف بها لأقرانهم من الديانات الأخرى. وسوف أظل متمسكًا بمسألة النظام الإسلامي للأحوال الشخصية. بل أدعو أيضًا إلى تعزيزه وتعديل النظام القانوني الذي يحرم قضاتنا من مجموعة من الصلاحيات القضائية التي تستدعي بدورها إصلاحًا، ولاسيما في ما يتعلق بمعايير اختيار المحاكم الإسلامية ، مع ما تقتضيه الضمانات الأخلاقية والمهنية.

إن ممارسة الحقوق السياسية لا تتنافى البتة مع المحافظة على النظام الإسلامي للأحوال الشخصية؛ فالسود مثلًا في السنغال وأهالي الهند الصينية [كذا]، هم مواطنون ومسلمون أيضًا، بينما نحن لسنا هذا ولا ذاك، هل لأننا لسنا سودًا؟

يجري حديث غير واضح عن الحقوق السياسية للأهالي في إطار جملة من

المشاريع القانونية، ومنها مشروعان يرميان إلى تحديد التمثيل النيابي للمسلمين في البرلمان الفرنسي. فالمشـــروع الأول يمنح حق الانتخاب للنخبة فحسب، ويُعَدّ في رأيي مثلبة خطِرة، لأنها تؤدي إلى إبعاد هذه النخبة عن الجمهور الذي جاءت منه واستندت إليه، بدلًا من توثيق الصلة بين الناخبين والنخبة. أما العيب في المشـــروع الثاني، فيتمثّل في محاولته تكريس مبـــدأ التمثيل الخاص الذي سيفضي في جميع الأحوال إلى نتائج وخيمة. فالمشروعان لا يقدمان في حقيقة الأمر إلا حلولًا جزئية لمشـــكلة حادة، تحتاج إلى بتّها بشـــكل حاسم ونهائي لفائدة الحاكمين والمحكومين على الســـواء، وفقًا لمبادئ الشعار الذي رفعته: «الإنصاف، العدالة، الأخوة». إن اقتـــراح نظام آخر لا يقع على كاهلي وحدي، لأن المســـألة عظيمة وثقيلة. فتحديد نظام سياسي للمسلمين الجزائريين مسألة حيوية وحسّاسة، يجب أن لا تناط بشخص واحد مهما تكن قيمته وسلطته، ولا تستند إلى هيئة واحدة مهما تكن ســـمعتها ونفوذها على الجمهور، وإنما يُعهد الأمر كلّه إلى جميع الأطراف الممثِّلة للمسلمين وقادة الرأي من رجال سياسة و«علماء» ومنتخبين ورجال القضاء الإسلامي وأساتذة ومعلمين... إلخ.

هؤلاء كلهم مؤهلون لإبداء رأيهم في هذه النقطة المهمة. ومن ثم، لا غنى عن الدعوة العاجلة إلى عقد مؤتمر في العاصمة أو في غيرها من المدن، يُفتح فيه النقاش واســـعًا ويُتوّج في النهاية بالإجماع على صيغة سياسية تحدد مصير ستة ملايين مسلم، وتخرجهم من المأزق الذي يعيشون فيه: فهم مرّة فرنسيون، لكنهم لا يتمتعون بالحقوق الملازمة لهذه الصفة، ومرّة أخرى يعامَلون كأجانب في وطنهم الجزائر.

أعاهد إخواني بأنني لن أدّخر أي مبادرة ترمي إلى معالجة الوضع الذي نحن عليه. وأَعِد ممثّلي فرنســـا في هذا البلد بأنني سأعمل على المصالحة والتعايش، وألتزم بهذه الروح كلما طرقنا قضايانا الأهلية. فبقليل من الإرادة الصّادقة وتبادل التنازلات بين هذا الطرف وذاك، سنصل بحول الله إلى ما نرجوه. ومن أجل أن يعود الأمل والأمن إلى العقول والقلوب، فلنســـع جميعًا إلى ما هو مطلوب في هذه المرحلة من أجل تفادي «المحنة الجزائرية» في المستقبل.

الملحق (5)

قرار السياسة العامة التي صوّت عليها المجلس الوطني لحركة انتصار الحريات الديمقراطية

7 أيلول/ سبتمبر 1947 [4]

إن المجلس الوطني لحركة الحريات الديمقراطية، المنعقد في 7 أيلول/ سبتمبر 1947، في مدينة الجزائر، يعلن أن النظام الإمبريالي الفرنسي اغتصب حقوق سيادة الأمة الجزائرية، في إثر اعتداء سافر.

ينوه ويُعرب عن كامل إعجابه وبقاء الأمة الجزائرية واستمرارها بعد أن أزال المستعمر الدولة الجزائرية ومُنيت سياسته الاندماجية والإدارة المباشرة للسلطة بالفشل الذّريع.

يذكر باعتزازٍ مشروعٍ بأن الوطن الجزائري لا يزال يعبّر بجميع الوسائل عن وجوده بثقة وثبات منذ الاحتلال عام 1830، وعن إرادته في طلب حياة وطنية حرّة وكريمة.

ويشجب بشدة الأطروحة الإمبريالية التي تنكر، إلى حد الاحتقار، قوانين التطوّر التاريخي لوجود الأمة الجزائرية.

---

(4) المغرب العربي (12 أيلول/ سبتمبر 1947).

ويُعرب بقوة عن أن الأمة الجزائرية حقيقة لا يماري فيها أحد، حُفِرت في قلب كل إنسان جزائري. وأن المفهوم المثالي للأمة أسقط جميع الولاءات الكاذبة ومؤامرات التشرذم التي تقوم بها الدعاية الإمبريالية.

ويصرّح: ما دام الشعب الجزائري لا يتمتع بالسيادة ولا يمارس السلطة، فإن جميع مصالحه المشروعة وحقوقه الثابتة التي لا تقبل التَّقادم أو التَّنازل سوف يدوسها المستعمر ويرهنها بمصيره.

إنه يوضّح أن أهداف حركة انتصار الحريات الديمقراطية هي:

- الإطاحة التامة بالهيمنة الإمبريالية وإعادة السيادة إلى الشعب الجزائري.

- بناء دولة وطنية بجميع صلاحيات السيادة (ممارسة السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية).

- التطبيق الفعلي لمبادئ الديمقراطية وفق المعاني التالية: الكلمة للشعب. مجلس تأسيسي جزائري ذو سيادة، منتخَب من خلال الاقتراع العام المباشر من جانب هيئة انتخابية واحدة بلا تمييز في الأصل ولا في الدين.

ويوضّح أيضًا أن وسائل عمله هي:

- الكفاح السياسي بجميع أشكاله.

- تنظيم الجماهير وتعبئتها.

- العمل الدعائي الدؤوب الذي يرمي إلى الإفصاح عن الحقوق المقدسة للأمة الجزائرية، ويندد بجرائم السياسة الإمبريالية والداعمين لها.

يعتبر أن المشكلة الجزائرية هي قبل كل شيء مشكلة سيادة؛ فالمسألة تتعلق بمعرفة من هو السيد في هذا البلد! هل هو الشعب الجزائري أم الإمبريالية ذات القدرة المطلقة بما تملك من أجهزة القمع السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وعلى هذا النحو يجب أن تُطرح المشكلة الجزائرية، فمعالجة القضية على

غير هذا الوجه خطأ خطِر العواقب، وإيقاع الجماهير في الخديعة، لا بل التآمر الصريح مع الإمبريالية الفرنسية.

إن الجزائر لن تعرف الحرية والهناء إلا بعد أن تحل مشكلة السيادة، ويعود أمر بتّها إلى الشعب الجزائري الواعي والمعبّأ خلف حركته الوطنية.

الملحق (6)

مشروع دستور جزائري، قدّمه باسم الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري السادة: سعدان، مهداوي، مصطفاي، بن خليل، يوم 21 آذار/ مارس 1947 [5]

الفصل الأول: أحكام أساسية

المادة 1: تعترف الجمهورية الفرنسية بالاستقلال الذاتي التام للجزائر. وتعترف في الوقت ذاته بالجمهورية الجزائرية والحكومة العامة والألوان الوطنية.

المادة 2: الجمهورية الجزائرية عضو مشارك في الاتحاد الفرنسي. تدار علاقتها الخارجية ودفاعها الوطني بالاشتراك مع الجمهورية الفرنسية، وفق صلاحيات الاتحاد، عندما يدخل حيز التنفيذ، وتنضم إليه كطرف مشارك.

المادة 3: تملك الجمهورية الجزائرية، على طول امتداد إقليمها، السيادة التامة والكاملة، في كل القضايا الداخلية، بما في ذلك المتعلقة بالشرطة.

المادة 4: تكمن هذه السيادة الكاملة في الأمة الجزائرية، وتمارسها عن طريق نواب الأمة الذين يُنتخَبون عبر الاقتراع العام ويشكّلون البرلمان الجزائري.

---

(5) *L'Egalité*, no. 76 (9 Mai 1947).

الفصل الثاني: الحقوق المدنية والحرّيات الفردية

المادة 5: كل السّكان الجزائريين، بلا تميز لا في الأصل ولا في الدين، مواطنون جزائريون، ما عدا الرعايا الأجانب، وهم بالتالي متساوون في الحقوق والواجبات.

المادة 6: يتمتع كل مواطن فرنسي متروبولي في الجزائر بصفة مواطن فرنسي. ويمتلك بالتالي، فوق الإقليم الجزائري نفس حقوق المواطن الجزائري، بما في ذلك حق الاقتراع وارتياد الوظائف العامة. وفي المقابل، يتمتع كل مواطن جزائري، في فرنسا بصفة مواطن فرنسي، ويمتلك بالتالي فوق الإقليم الفرنسي نفس حقوق المواطن الفرنسي، بما في ذلك حق الاقتراع وارتياد الوظائف العامة. يمكن تعميم هذه الأحكام المزدوجة على سائر أعضاء الاتحاد الفرنسي بعد الموافقة عليها.

المادة 7: يمثّل إعلان الحقوق الوارد في ديباجة دستور الجمهورية الفرنسية، القاعدة الأساسية للجمهورية الجزائرية. يستفيد الجزائريون من جميع الحريات والحقوق الاقتصادية والاجتماعية كما حددها الدستور المذكور.

المادة 8: تبدي الجمهورية الجزائرية حيادها حيال جميع الديانات. وتضمن حرية العبادة لجميع السكان، وتحترم نظام الأحوال الشخصية لكل المواطنين.

المادة 9: اللغة العربية واللغة الفرنسية هما لغتا الجمهورية الجزائرية. تعليم اللغتين إجباري في الأطوار كافة. تعمل الجمهورية الجزائرية على تيسيرهما لجميع الجزائريين من الجنسين. إن مؤسسات التعليم العام، الموجودة اليوم في الجزائر، لا يمكن أن تكون محل إلغاء. ويمكن للحكومة الفرنسية، إذا عنّ لها ذلك، أن تزيد عدد هذه المدارس، على أن تتحمل ميزانية المتروبول تكاليفها.

الفصل الثالث: تنظيم السلطات العامة

المادة 10: تُعزى السلطة التشريعية حصرًا إلى البرلمان الجزائري. سيحدد قانون عضوي لاحق تشكيلة البرلمان الجزائري وطريقة تسييره.

المادة 11: يُنتخب أعضاء البرلمان عبر اقتراع عام متساوٍ، مباشر وسرّي من طرف المواطنين الجزائريين.(...)

المادة 12: يُعرّف قانون لاحق النظام الانتخابي، ويحدد دوائر انتخاب النواب. يضمن هذا القانون الذي يصدره البرلمان الفرنسي لمدة 5 أعوام، التمثيل المنصف للأوروبيين والمسلمين، برَسْم توحيد جميع المصالح داخل المجموعة الجزائرية.

المادة 13: يخضع نظام الانتخابات القضائي للنظام نفسه المعمول به في فرنسا. وفي ما يتعلق بتشكيلة البرلمان وطريقة عمل البرلمان الجزائري وقانون الانتخابات، تُستبعد أي محاولة للتعديل لمدة 5 أعوام كاملة بداية من الموافقة على هذا الدستور.

المادة 14: للبرلمان الجزائري وحده حق التشريع للجزائر في إطار المادة الثالثة من الدستور الحالي. ولا يمكن أن يفوّض هذا الحق كاملًا أو جزئيًا إلى أي طرف كان. يبادر كل نائب إلى إعداد القوانين مع الوزراء.

المادة 15: يصوّت البرلمان الجزائري على ميزانية الجزائر ويراقب تطبيقها. ويسهر على وجوه صرف الاعتمادات وعلى القروض التي يمكن أن تمنحها الجمهورية الفرنسية لفائدة التجهيزات الاقتصادية والاجتماعية والمدرسية في الجزائر. وللنواب أن يضطلعوا بعمليات الإنفاق والصرف.

المادة 16: لا يخضع النواب لأي متابعة أو تقصٍّ بسبب تصويتهم أو إعرابهم عن آرائهم في أثناء قيامهم بأعمالهم. كما لا يمكن أن يكونوا محل متابعة أو أن يوقفوا، إلا في حالات التلبس وبترخيص من المجلس الذي هم أعضاء فيه.

المادة 17: السلطة التنفيذية للجمهورية الجزائرية تمارسها الحكومة الجزائرية. تتشكل الحكومة الجزائرية من رئيس الجمهورية الجزائرية، رئيس الدولة ومن مجلس وزراء مكلف بتنفيذ القوانين وقرارات أخرى للبرلمان الجزائري.

المادة 18: يُنتخب رئيس الجمهورية الجزائرية لمدة ستة أعوام من قِبل النواب والمستشارين العامين لمجموع الإقليم، ويجتمع هؤلاء في إطار مؤتمر جزائري يدعو إليه رئيس البرلمان الجزائري ويتم تحت إشرافه. تُجرى الانتخابات عبر الاقتراع السّري وبالأغلبية المطلقة لأعضاء المؤتمر. وفي حالة توافر الأغلبية البسيطة في الدورة الثانية، يُعَدّ التصويت قائمًا في الدورة الثالثة بالأغلبية النسبية. وفي حالة تساوي الأصوات المعّبر عنها يُغَلَّب صوت رئيس البرلمان.

المادة 19: عند وفاة رئيس الجمهورية قبل أن تنتهي عهدته، يُنتَخب رئيس جديد في غضون الـ 15 يومًا الموالية لوفاته، في إطار المادة السابقة نفسها. ويتولى رئيس البرلمان إدارة المرحلة الانتقالية.

المادة 20: رئيس الجمهورية يمثّل الجمهورية الجزائرية. ويتولّى رئاسة مجلس الوزراء. ويصَادق على القوانين في غضون الـ 10 أيام الموالية للتصويت على البرلمان الجزائري عليها. له صلاحية التّعيين في جميع الوظائف، كما يملك حق العفو. شرعية وصلاحية تصرفات الرئيس مرهونتان بتوقيع إضافي لعضوين على الأقل من مجلس وزراء الجمهورية الجزائرية.

المادة 21: يُنتخَب رئيس مجلس الوزراء للجمهورية الجزائرية بواسطة البرلمان الجزائري وباقتراح من رئيس الجمهورية الجزائرية. ويتولى اختيار الوزراء الذين يكونون مسؤولين معه أمام البرلمان الجزائري. أما التصويت عبر الاقتراع العام على لائحة حجب الثقة من قِبل البرلمان بأغلبية أعضاء المجلس، فيؤدي إلى استقالة جماعية لمجلس الوزراء.

الفصل الرابع: السلطات القضائية

المادة 22: يتمتع المجلس الأعلى للقضاء باستقلالية القضاء، ويترأسه رئيس الجمهورية. يضم هذا المجلس قسمين: القضاء المدني والقضاء الإسلامي. يحدد البرلمان لاحقًا تشكيلة المجلس وصلاحياته.

المادة 23: جميع التشريعات، بما في ذلك قانون الانتخابات، السارية اليوم في المتروبول، قابلة للتطبيق في الجزائر، ما عدا تلك المتعلقة بنظام الأحوال الشخصية وإدارة الأوقاف التي تُعزى إلى القضاء الشرعي.

المادة 24: نظام الأحوال الشخصية من اختصاص القضاء الإسلامي، يمارسه بناء على مدونة قانونية. سيُعَدّ هذا القانون وفق مبادئ «الشريعة»، كما حددها فقهاء المدارس الأربع. يطبق هذا القانون على سائر الإقليم الجزائري.

المادة 25: تخضع القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية وتسيير الأوقاف للمحاكم المدنية إذا كان أحد الأطراف غير مسلم، إلا إذا توافق المتنازعون على اللجوء إلى المحاكم الإسلامية.

الفصل الخامس: المجموعات المحلية

المادة 26: المجموعات المحلية هي البلديات وفروعها، الدواوير أو القرى والمقاطعات. تدار وتسيّر هذه المجموعات من طرف مجالس منتخَبة عبر اقتراع مباشر ومتساوٍ وسرّي، تبعًا لمعايير يحددها قانون انتخابي يصوّت عليه البرلمان الفرنسي الحالي، كما جاء في منطوق المادة 12 من هذا القانون. يتولّى رئيس البلدية أو الفرع أو رئيس المجلس العام تنفيذ قرارات هذه المجالس المنتخَبة.

المادة 27: يتولّى البرلمان الجزائري لاحقًا تحديد إطار المجموعات المحلية ومجالها ونظام سيرها، كما يتولّى تحديد الاختصاصات الإقليمية لمندوبي السلطة التنفيذية.

المــادة 28: يضطلع الــوُلاة الذين ينتخبهــم مجلــس وزراء الجمهورية الجزائرية، بنشــاط موظفي الدولة، وبمســؤولية المصالح العامــة للجمهورية الجزائرية، وبالرقابة الإدارية للمجموعات المحلية.

المادة 29: ســيحدد قانون لاحق الشــروط التي يتم فيها تسيير المصالح المحلية والإدارة المركزية بشكل يقرّب المواطنين من الإدارة.

المــادة 30: تحتــرم الحكومــة الجزائرية المِلْكيــات العقاريــة، أكانت للفرنسيين أم للمسلمين. ولا يمكن اللجوء إلى التجريد والمصادرة إلا بغرض المنفعة العامة، وبما يسمح به القانون، وبتعويض عادل.

سيعِدّ البرلمان الجزائري في شــأن الإصلاح الزراعي والسياسة الفلاحية مخططًا يندرج في إطار المنفعة العامة.

المادة 31: جميــع القوانين التي يصوّت عليها البرلمــان الجزائري تطبَّق على السُّــكان المســلمين والأوروبيين في الجزائر بلا تمييز، إلا تلك المتعلقة بنظام الأحوال الشخصية.

المادة 32: يتحوّل بنك الجزائر إلى بنــك الدولة الجزائرية ليديره مجلس يتكوّن من 12 عضوًا على الأقل، وتعيّنه الحكومة الجزائرية.

المــادة 33: يضم مجلس إدارة بنك الدولــة الجزائرية، علاوة على ذلك، عضوين إداريين يعيِّنهما التنظيم التنفيذي للاتحاد الفرنسي.

المادة 34: يمكن للجمهورية الجزائرية أن تُشَكل فدرالية الشمال الأفريقي مع دولة المغرب ودولة تونس في إطار الاتحاد الفرنسي.

المادة 35: يمثِّل الجمهورية الفرنسية وزير مندوب عام. ويمثِّل الجمهورية الجزائرية لدى الجمهورية الفرنسي وزير مندوب عام.

المــادة 36: يُقَدّم الوزيــر المندوب العــام للجمهورية الفرنســية أوراق اعتماده إلى رئيس الجمهورية الجزائرية، وهو في مقام سفير. مهمته «التوجيه»

و«النصح». يحضر، على سبيل الاستشارة، أعمال ومداولات مجلس وزراء الجمهورية الجزائرية والمجلس الأعلى للقضاء، ويقدم رأيه في مشاريع ومقترحات قوانين التي تعرض أمام البرلمان الجزائري.

المادة 37: يسهر الوزير المندوب العام للجمهورية الفرنسية على وجه الخصوص على الأمن الخارجي للإقليم الجزائري، ويتخذ لهذا الغرض التدابير الضرورية بالتنسيق مع رئيس الجمهورية الجزائرية وموافقته.

المادة 38: يمثّل الجمهورية الجزائرية لدى المجلس الأعلى وجمعية (البرلمان) الاتحاد الفرنسي منتخَبون يعيّنهم البرلمان الجزائري من بين أعضائه وفق أحكام المادتين 65 و 66 من دستور الجمهورية الفرنسية.

أما طريقة مشاركة الجمهورية الجزائرية في العلاقات الخارجية والدفاع الوطني، ضمن الاتحاد الفرنسي، فيحددها قانون يصدره البرلمان الفرنسي الحالي، بناءً على المادتين 61 و 62 من دستور الجمهورية الفرنسية.

المادة 39: إن الدستور الحالي، الذي سيصّوت عليه البرلمان الفرنسي ويزكّيه الشعب الجزائري عبر الاستفتاء، يمكن أن يعدّل عبر قرار من البرلمان الجزائري يحوز ثلثي الأعضاء، ثم يُعرض هذا التعديل على استفتاء المواطنين الجزائريين وتصادق عليه جمعية الاتحاد الفرنسي.

المادة 40: في حالة تبنّي التعديل عَبْر الاستفتاء ومصادقة جمعية الاتحاد الفرنسي، يدخل حيز التنفيذ ويتخذ لهذا الغرض قانون يصدره الرئيس التنفيذي للاتحاد الفرنسي، خلال الـ 10 أيام الموالية لتصويت جمعية الاتحاد.

المادة 41: جميع الحالات التي لم يعرض لها هذا الدستور، يقوم البرلمان الجزائري بتداركها وضبطها بالاعتماد على نصوص دستور الجمهورية الفرنسية.

المراجع

1 - العربية

كتب

الإبراهيمي، محمد البشير. **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**. 24 مج. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987.

ابن العقون، عبد الرحمن بن إبراهيم. **الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر**. 3 ج. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

ج 1: **الفترة الأولى**: 1920-1936.

ج 2: **الفترة الثانية**: 1936-1945.

ج 3: **الفترة الثالثة**: 1947-1954.

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. الجزائر: لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.

الإنتلجنسيا في المغرب العربي. مجموعة بإشراف عبد القادر جغلول. بيروت: دار الحداثة، 1984.

أومليل، علي. الإصلاحية العربية والدولــة الوطنية. ط 2. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

بوحوش، عمار. التاريخ السياسي للجزائر: من البداية ولغاية 1962. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.

بوعزيز، يحيى. مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1993.

تركي، رابح. التعليم القومي والشــخصية الوطنية: 1931-1956: دراسة تربوية للشخصية الجزائرية. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975.

الجابري، محمد عابد. فــي نقد الحاجة إلى الإصلاح. بيروت: مركز دراســات الوحدة العربية، 2005.

______. المغرب المعاصــر: الخصوصية، الهوية... الحداثــة والتنمية. الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة، 1988.

جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

______. الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية. بيروت: دار الساقي، 1997.

الجيلالي، عبد الرحمن بن محمد. تاريخ الجزائر العام. 2 ج. [القاهرة: المطبعة العربية، 1954].

______. ______. 4 ج. ط 7. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1994.

حسنين، محمد. الاستعمار الفرنسي. ط 4. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

الخطيب، أحمد. حزب الشــعب الجزائري: جذوره التاريخية والوطنية، ونشاطه السياسي والاجتماعي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المنعقد بمقرها العام بنادي الترقي بالجزائر. الجزائر: دار الكتب، 1982.

سجل المؤتمر الخامس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. تحرير محمد البشير الإبراهيمي. قسنطينة: المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1935.

سعد الله، أبو القاسم. **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

______. ______. 4 ج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990-1996.

______. ______. 5 ج. الجزائر: دار البصائر، 2007.

______. **تاريخ الحركة الوطنية: 1900-1930: الجزء الثاني**. ط 4. الجزائر: دار الغرب الإسلامي، 1992.

______. **الحركة الوطنية الجزائرية**. 4 ج. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د. ت.].

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء**. نقله إلى العربية كمال أبو ديب. بيروت: دار الآداب، 2003.

سعيدوني، ناصر الدين. **ورقات جزائرية: دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.

سوسيولوجية الهجرة الجزائرية في تاريخ الماضي والحاضر. إشراف كمال فيلالي. قسنطينة: جامعة منتوري - مخبر الدراسات والبحوث الاجتماعية، التاريخية حول الهجرة والرحلة، جامعة قسنطينة، 2009.

شريط، عبد الله. **المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1981.

______. **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، 2005.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس**. تقديم الصغير بن عمار. 3 ج. الجزائر: موفم للنشر، 1991.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. الجزائر: موفم للنشر، 1988.

عبد القادر، حميد. **فرحات عباس: رجل الجمهورية**. الجزائر: دار المعرفة، [2001].

الفاسي، علال. **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. ط 5. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1992.

فولغين، ف. **فلسفة الأنوار**. ترجمة هنريت عبودي؛ مراجعة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، 2006.

القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. الجزائر: المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1931.

قداش، محفوظ ومحمد قنانش. **نجم الشمال الأفريقي 1926-1937: وثائق وشهادات لدراسة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1984.

قنانش، محمد. **الحركة الاستقلالية في الجزائر بين الحربين: 1919-1939**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1990.

______. **ذكرياتي مع مشاهير الكفاح: من ميصالي الحاج الى مفدي زكريا -عبد الحميد ابن باديس- الأمير خالد -محمد العيد آل خليفة - أحمد توفيق المدني -أكلي بانون جمال الدين سفينجة**. الجزائر: دار القصبة، 2007.

محمود، قاســم. الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيــم الروحي لحرب التحرير الجزائري. القاهرة: دار المعارف، 1968.

المدني، أحمد توفيق. كتاب الجزائر: تاريخ الجزائــر إلى يومنا هذا وجغرافيتها الطبيعية والسياسية وعناصر ســكانها ومدنها ونظاماتها وقوانينها ومجالسها والحالــة الاقتصاديــة والعلمية والاجتماعيــة. الجزائر: المطبعــة العربية، [1931].

الميلي، مبارك بن محمد. تاريخ الجزائــر في القديم والحديث. تقديم وتصحيح محمد الميلي. 3 ج. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د. ت.].

ولد خليفــة، محمد العربــي. الاحتلال الاســتيطاني للجزائر: مقاربــة للتاريخ الاجتماعــي والثقافي: نحو تجديد الخطاب وإشــراك الشــباب. الجزائر: منشورات ثالة، 2008.

دوريات

الإبراهيمي، محمد البشــير. «الإصلاح الديني لا يتم إلا بالإصلاح الاجتماعي.» البصائر: العدد 37، 2 تشرين الأول/ أكتوبر 1936.

______. «التقريسر الحكومي العاصمي.» البصائر: 29 تشــرين الثاني/ نوفمبر 1949.

ابن باديس، عبد الحميد. «أصول الولاية في الإســلام.» الشهاب: كانون الثاني/ يناير 1938.

______. «براءة.» الصراط: العدد 11، 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1933.

______. «بيننا وبين الإدارة، نريــد المعاونة ولا نريد المعارضة.» البصائر: 27 أيار/ مايو 1938.

ـــــــــ. «تصريحــات جناب الوالي العام.» **الشــهاب**: العــدد 5، 10 كانون الأول/ ديسمبر 1925.

ـــــــــ. «الجنسية القومية والجنسية السياسية.» **الشهاب**: شباط/ فبراير 1937.

ـــــــــ. «حول كارثة سوف الأليمة، ثم ســكوت.» **البصائر**: 7 تموز/ يوليو، 1936.

ـــــــــ. «ردّ جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين على ابن غراب.» **الصراط**: العدد 3، 25 أيلول/ سبتمبر 1933.

ـــــــــ. «رسالة إلى جناب الوالي العام.» **الشهاب**: العدد 2، 19 تشرين الثاني/ نوفمبر 1925.

ـــــــــ. «سوف قبل الإصلاح وبعده.» **البصائر**: 15 تموز/ يوليو 1938.

ـــــــــ. «الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي والإصلاح.» **البصائر**: 22 تموز/ يوليو 1938.

ـــــــــ. «فتوى جمعية العلماء في التجنــس الكلي والجزئي.» **البصائر**: العدد 95، 14 كانون الثاني/ يناير 1938.

ـــــــــ. «كتــاب مفتوح إلى قضاة الشــرع الإســلامي بالعمــالات الجزائرية الثلاث.» **البصائر**: السنة 3، العدد 109، 22 نيسان/ أبريل 1938.

ـــــــــ. «ماذا في سوف؟ بعد الاعتقال، الضغط والاضطهاد.» **البصائر**: 6 أيار/ مايو 1938.

الأصالة: العدد 11، نوفمبر/ ديسمبر 1972.

الإصلاح: العدد 14، 25 أيلول/ سبتمبر 1930.

بوكوشة، حمزة. «القضاء الإسلامي بالجزائر.» **البصائر**: 1 آب/ أغسطس 1947.

ثنيو، نور الدين. «الأرشيف وكتابة تاريخ الجزائر.» **مجلة الهجرة والرحلة**: العدد 2، نيسان/ أبريل 2008.

______. «الأمير خالد: الهجرة والعمل السياسي.» **مجلة الهجرة والرحلة**: العدد 1، 2005.

الجويلي، نصر. «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بين الدين والسياسة.» **المجلة التاريخية المغاربية**: العدد 49-50، حزيران/ يونيو 1988.

«خطاب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذي ألقاه في الاجتماع العام بمركز الجمعية بنادي الترقي بالعاصمة يوم الأحد 11 رجب 1355 و27 سبتمبر 1936.» **الشهاب**: السنة 12، العدد 8، تشرين الثاني/ نوفمبر 1936.

«الدروس العلمية الإسلامية بقسنطينة.» **الصراط**: العدد 4، 9 تشرين الأول/ أكتوبر 1933.

«دعوة جمعية العلماء الجزائريين وأصولها.» **الشهاب**: السنة 13، العدد 4، حزيران/ يونيو 1937.

الزاهري، محمد السعيد. «الوهّابيّون سنّيون حنابلة: إيضاح وتعليق.» **الصراط**: العدد 5، 16 تشرين الأول/ أكتوبر 1933.

الزواوي، أبو يعلى. «الخلافة و الإمامة العظمى.» **الشهاب**: 28 أيار/ مايو 1926.

______. «القضاء وحالته في الجزائر.» **البصائر**: 1948.

______. «نحن «الإصلاحيين»، وخصومنا.» **البصائر**: 24 و31 كانون الثاني/ يناير 1936، و7 شباط/ فبراير 1936.

«عبدَويون ثم وهابيون، ثم ماذا؟ لا ندري والله.» **السّنة النبوية**: العدد 3، 24 نيسان/ أبريل 1933.

العقبي، الطيب. «ثلاثة قرارات أصدرها م. ميشال في أسبوع واحد.» **البصائر**: 7 آب/ أغسطس 1936.

ـــــــــــ. «كلمتي الصريحة حول التجنس والمتجنسين.» **البصائر**: العدد 77، 30 تموز/ يوليو 1937.

العيادي، محمد. «المدرسة التاريخية المغربية الحديثة: الإشكاليات والمفاهيم.» **دراسات مغاربية**: العدد 19، 2005.

المغرب العربي: 1947 – 1948.

المنتقد: 1925.

المنصور (اسم مستعار). «التطور و الطفرة.» **الشهاب**: العدد 1، 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1925.

الميدان: 1937 – 1938.

الميلي، مبارك بن محمد. «التجنس وفتوى جمعية العلماء في شأنه.» **البصائر**: العدد 100، 18 شباط/ فبراير 1938.

ـــــــــــ. «الشرك ومظاهره.» **البصائر**: 1936.

ـــــــــــ. «المؤتمر الإسلامي للخلافة.» **الشهاب**: نيسان/ أبريل 1926.

النجاح: 1919 – 1956.

تقارير ودراسات

ابن إبراهيم، عمر بن عيسى. «بيان حقيقة: عن التجنيد الإجباري وما ينتج عنه بوادي ميزاب.» المطبعة العربية، الجزائر، [1932].

ثنيو، نور الدين. «قضايا الحركة الإصلاحية عند رابح زناتي ومحمد الأمين العمودي.» رسالة ماجستير، إشراف أحمد صاري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1997.

زرمان، محمد. «الأســـس النظرية لمنهج التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي.» أطروحة دكتوراه، إشراف العربي دحو، معهد الدعوة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1995.

2 - الأجنبية

Books

Abbas, Ferhat. *1er Congrès de l'Union démocratique du manifeste algérien, Sétif, les 25, 26 et 27 Septembre 1948. Regards sur le présent et l'avenir de l'Algérie, notre combat contre le colonialisme, pour l'avènement d'une démocratie véritable en Algérie, rapport présenté par Ferhat Abbas*. Alger: éd. Libération, 1948.

________. *Autopsie d'une guerre: l'aurore*. Paris: Granier Frères, 1980.

________. *De la colonie vers la province: Le Jeune algérien*. Paris: Aux editions de La Jeune Parque, 1931.

________. *Le jeune algérien: 1930: De la colonie vers la province.* Suivi de Rapport au Maréchal Pétain: Avril 1941. Paris: Granier Frères, 1981.

________. *Pourquoi nous créons l'union populaire algérienne*. Alger: éd. Fréminville, 1938.

________. *Le Régime colonial est la négation de la justice et de la civilisation*. Alger: éd. Libération, [1949].

Abdallah, Hadj. *L'Islam dans l'armée française (second fascicule): Lieutenant indigène Boukalouya (Hadj Abdallah)*. Lausanne: Librairie nouvelle, 1917.

________. *Lieutenant El Hadj Abdallah. L'Islam dans l'armée française (Guerre de 1914-1915)*. Constantinople: [s. n.], 1915.

Abitbol, Michel. *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*. Paris: Riveneuve Editions, 2008.

Addi, Lahouari. *L'Impasse du populisme; l'Algérie, collectivité politique et Etat en construction*. Alger: Entreprise nationale du livre, 1990.

Les Africains. Sous la dir. de Charles-André Julien [et al.]. Paris: Jaguar; Jeune Afrique, 1990. 12 tomes.

Ageron, Charles-Robert. *L'Algérie algérienne de Napoléon III à de Gaulle*. Paris: Sindbad, 1980. (La Bibliothèque arabe. Collection L'Histoire décolonisée)

_______. *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*. Présentation de Gilbert Meynier. 2 vols. Paris: Bouchène, 2005.

_______. *De l'Algérie «française» à l'Algérie algérienne*. Paris: Bouchène, 2005. (Bibliothèque d'histoire du Maghreb)

_______. *Genèse de l'Algérie Algérienne*. [Saint-Denis]: Éd. Bouchene, 2005. Bibliothèque d'histoire du Maghreb.

_______. *L'Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979. 2 tomes.

_______. *Politiques coloniales au Maghreb*. Paris: Presses universitaires de France, 1972. (Collection Hier)

al- Šaʿrānī, ʿAbd al-Wahhāb ibn Aḥmad ibn ʿAlī al-Anṣārī. *Balance de la loi musulmane, ou Esprit de la législation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiels*. Traduit de l'arabe par le Dr Perron, avec un avant-propos signé: J.-D. Luciani. Alger: impr. de P. Fontana, 1898.

Annuaire de l'Afrique du nord, 1998 (Paris: CNRS, 2000).

Les Archives de la révolution algérienne. Rassemblées et commentées par Mohammed Harbi; postface de Charles-Robert Ageron. Paris: Éditions Jeune Afrique, 1981.

Aron, Robert. *Les Origines de la guerre d'Algérie*. [avec la collaboration de] François Lavagne, Janine Feller et Yvette Garnier-Rizet. Paris: Fayard, 1962. (Textes et documents contemporains)

Azan, Paul. *Recherche d'une solution à la question indigène en Algérie*. Paris: Augustin Challamel, 1903.

Badie, Bertrand. *Les Deux états: Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*. Paris: Fayard, 1986. (L'Espace du politique)

Baubérot, Jean. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. Paris: Éd. du Seuil, 2004. (La Couleur des idées)

Bayly, C. A. *La Naissance du monde moderne: 1780-1914*. Traduit de l'anglais par Michel Cordillot; [préface d'Éric Hobsbawm]. Paris: les Éd. de l'Atelier; « Le monde diplomatique», 2007.

Benachenhou, A. *L'Etat algérien en 1830: Ses Institutions sous l'Émir Abdelkader*. Alger: Imp. EPA., [s. d.].

Benhabilès, Chérif. *L'Algérie française vu par un indigene*. Préface de Georges Marçais. Alger: Impr. orientale Fontana frères, 1914.

Bertrand-Cadi, Jean-Yves. *Le Colonel Chérif Cadi: serviteur de l'Islam et de la République*. Préf. de Jacques Frémeaux. Paris: Maisonneuve et Larose, 2005.

Blanchard, Pascal [et al.]. *Le Paris arabe*. Avant-propos de Bertrand Delanoë. Paris: la Découverte: Génériques: ACHAC, 2003.

Bouguessa, Kamel. *Aux sources du nationalisme algérien: Les Pionniers du populisme révolutionnaire en marche*. Alger: Casbah éd., 2000.

Cadi, Chérif. *Leçon d'arabe parlé à l'usage des officiers de l'armée d'Afrique*. Tunis: Imprimerie Picard, 1912.

Camous, Thierry. *Orients-Occidents, vingt-cinq siècles de guerres*. Paris: Presses universitaires de France, 2007.

Chaliand, Gérard. *Guerres et civilisations: de l'Assyrie à l'ère contemporaine*. Paris: O. Jacob, 2005.

Chenntouf, Tayeb. *L'Algérie politique: 1830-1954*. Alger: OPU, 2003.

Collot, Claude et Jean-Robert Henry. *Le Mouvement national algérien: Textes: 1912-1954*. Alger: Office des publications universitaires; Paris: L'Harmattan, 1981.

Commission centrale d'information et de documentation du MTLD. *Le Problème algérien: Appel aux Nations Unies, Messali Hadj*. Alger: Imprimerie générale, 1951.

_______. *Le Problème algérien: Atteinte à l'Islam*. Alger: Imprimerie générale, 1951.

_______. *Le Problème algérien: Atteinte aux droits de l'homme*. Alger: Imprimerie générale, 1951.

I. *Violation de la liberté de voite.*

II. *Violation de la liberté d'expression.*

III. *Violation des libertés individuelles.*

_______. *Le Problème algérien: Considérations générales*. Alger: Imprimerie générale, 1951.

_______. *Le Problème algérien: L'Exploitation économique*. Alger: Imprimerie générale, 1951.

_______. *Le Problème algérien: Le Mouvement national algérien*. Alger: Imprimerie générale, 1951.

_______. *Le Problème algérien: Politique d'obscurantisme*. Alger: Imprimerie générale, 1951.

Daoud, Zakya. *Abdelkrim, une épopée d'or et de sang*: Préface de Bruno Etienne. Paris: Séguier, 1999. (les Colonnes d'Hercule)

Depont, Octave. *L'Algérie du centenaire. L'Oeuvre française de libération, de conquête morale et d'évolution sociale des indigènes. Les Berbères en France. La représentation parlementaire des indigènes*. Préface de M. Pierre Godin. Bordeaux: impr. Y. Cadoret; Paris: librairie du «Recueil Sirey», 1928.

Doutté, Edmond. *L'Islam algérien en l'an 1900.* Alger: Giralt, 1900.

El-Ouennoughi, Mokrani Boumezraq and Katrandji Abderrahmane. *L'Islam dans l'armée française = Qawl (al-) al-nāṣiḥ fī muǧādalat al-mā'in al-Kāšiḥ.* Alger: [s.n., s.d.].

Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe. Tome III (3e année): Communications présentées à la réunion tenue à Paris du 11 au 13 juillet 1938. Sous les auspices de l'Institut des études islamiques de l'Université de Paris et du Centre d'études de politique étrangère. Paris: Harmattan 1939. (Travaux des groupes d'études: publication/ Centre d'études de politique étrangère; no. 3)

L'Etoile Nord-Africaine et le mouvement national algérien: Actes du colloque tenu au centre culturel algérien de Paris. Alger: Anep, 2000.

Etudes maghrébines: Mélanges Charles André Julien. Paris: Presses universitaires de France, 1964. (Etudes et methodes; 11)

Faci, S. *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne.* Préf. de Maurice Viollette. Toulouse: Impression régionales, 1936.

Fauvet, Jacques. *Histoire du parti communiste français.* Paris: Fayard, 1964. vol. 1: *De la guerre à la guerre, 1917-1939.*

Gallissot, René. *Maghreb Algérie, classes et nation.* Paris: Arcantère, 1987. (Mémoires et identités)

Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion.* Paris: Gallimard, 1985. (Bibliothèque des sciences humaines)

Gellner, Ernest. *Nations et nationalisme.* Paris: Payot, 1989. (Bibliothèque historique Payot)

Gouvernement Général de l'Algérie. *Rapport sur la réorganisation de l'hygiène et de l'assistance médicale dans les milieux musulmans d'Algérie: présenté à la Commission chargée d'établir un programme de réformes politiques, sociales et économiques en*

faveur des musulmans français d'Algérie, par le Docteur Tamzali Abdennour. Alger: Impr. officielle, 1944.

Grataloup, C. *Géohistoire de la mondialisation, le temps long du monde*. Paris: A. Colin, 2007. (Collection U. Géographie)

Gruzinski, Serge. *Les Quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*. Paris: la Martinière, 2004.

La Guerre d'Algérie. sous la direction d'Henry Alleg [et al.], collection réalisée avec la collaboration de Gilberte Alleg. Paris: Temps actuel, 1981. 4 tomes.

La Guerre d'Algérie par les documents. Documentation établie sous la dir. de Jean-Charles Jauffret. Vincennes: Service historique de l'armée de terre, 1998. 2 tomes.

Tome 1: *l'Avertissement: 1943-1946*.

Tome 2: *Les Portes de la guerre: des occasions manquées à l'insurrection, 10 mars 1946 - 31 décembre 1954*.

Guillebaud, Jean-Claude. *La Trahison des lumières*. Paris: Seuil, 1995. (Fiction et Cie)

Haddad, Mostapha. *L'Émergence de l'Algérie moderne*. Alger: OPU, 2000.

Hadj, Ahmed Messali. *Les Mémoires de Messali Hadj: 1898-1938*. Preface de Ben Bella, texte établi par Renaud de Rochebrune, postfaces de Charles-André Julien, Charles-Robert Ageron et Mohammed Harbi. Paris: J.-C. Lattès, 1982.

Hamet, Ismaël. *Les Musulmans français du Nord de l'Afrique*. Avec un avant-propos par A. Le Châtelier. Paris: A. Colin, 1906.

Harbi, Mohammed. *1954, la guerre commence en Algérie*. 3eme ed. Bruxelles: Éditions Complexe, 1998. (Historques, 111)

________. *L'Algérie et son destin: Croyants ou citoyens*. Paris: Arcantère éd., 1992. (Mémoires et identités)

_______. *Aux Origines du Front de libération nationale: La Scission du P.P.A.-M.T.L.D. [Parti du peuple algérien-Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques]: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie*. Paris: C. Bourgois, 1975. (Collection Poche Bourgois; 5)

_______. *Le FLN: Mirage et réalité: Des Origines à la prise du pouvoir, 1945-1962*. Paris: Jeune Afrique, 1980. (Le Sens de l'histoire)

Hellal, Amar. *Le Mouvement réformiste algérien: Les Hommes et l'histoire: 1831-1957*. Alger: Office des publications universitaires, 2002.

Histoire de l'Islam et des musulmans en France du moyen-Âge à nos jours. Sous la direction de Mohammed Arkoun, preface de Jacques Le Goff. Paris: Albin Michel, 2006.

Hobsbawm, Eric. *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris: Gallimard, 1990.

Ihaddaden, Zahir. *L'Histoire de la presse indigène en Algérie, des origines jusqu'en 1930*. Alger: ENAL, 1983.

L'Immigration algérienne en France: Des Origines à l'indépendance. Sous la dir. de Jacques Simon. Paris: Paris-Méditerranée, 2000. (Documents, témoignages et divers)

Julien, Charles-André. *L'Afrique du Nord en marche, nationalismes musulmans et souveraineté française*. Tunis: Cérès Editions, 2001. 2 tomes.

_______. *Histoire de l'Algérie contemporaine: Conquête et début de la colonization (1827-1871)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

_______. *Une Pensée anticoloniale: Positions, 1914-1979*. Avec la collaboration de Magali Morsy. Paris: Sindbad, 1979. (Les Grands documents de Sindbad)

Jurquet, Jacques. *La Révolution nationale algérienne et le Parti communiste français*. Paris: Editions du Centenaire, 1973-1981. 5 tomes.

Tome 1: *Positions du mouvement ouvrier français et international sur les questions coloniales et l'Algérie avant la naissance du Parti communiste français, 1847-1920.*

Tome 2: *1920-1939.*

Tome 3: *(1939-1945).*

Tome 4: *Des Elections à la lutte armée: 1945-1954.*

Tome 5: *(1954-1962).*

Kaddache, Mahfoud. *L'Émir Khaled: Documents et témoignages pour servir à l'étude du nationalisme algérien*. Alger: Office des publications universitaires, 1987.

_______. *Histoire du nationalisme algérien: Question nationale et politique algérienne: 1919-1951*. Alger: S.N.E.D., 1981. 2 vols.

_______. *La Vie politique à Alger de 1919 à 1939*. Alger: S.N.E.D., 1970.

_______ et Mohamed Guenaneche. *L'Etoile nord-africaine 1926-1937: Documents et témoignages pour servir à l'étude du nationalisme algérien*. 2nd éd. Alger: Office des publications universitaires, 1994.

_______. *Le Parti du peuple algérien, PPA, 1937-1939: Documents et témoignages pour servir à l'étude du nationalisme algérien*. Alger: Office des publications universitaires, 1985.

Khoudja, Louis. *La Question indigène: à la commission du Sénat/ par un Français d'adoption*. Vienne: impr. de L. Girard, 1891.

Koulakssis, Ahmed et Gilbert Meynier. *L'Émir Khaled: Premier za'im? Identité algérienne et colonialisme français*. Paris: l'Harmattan, 1987. (Histoire et perspectives méditerranéennes)

Laboratoire d'histoire et d'anthropologie sociale et culturelle, URASC, Oran. *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie, 1880-1950*. Alger: Office des publications universitaires, 1988.

Lacheraf, Mostefa. *L'Algérie: Nation et société*. 2ème éd. Alger: S.N.E.D., 1978.

Larcher, Emile. *Traité élémentaire de législation algérienne*. 3e ed. revue, augmentée et mise au courant de la législation et de la jurisprudence, par Emile Larcher et Georges Rectenwald. Alger: [s. p.], 1923. 3 tomes.

Larkin, Maurice. *L'Église et l'État en France: 1905, la crise de la Séparation*. Toulouse: Privat, 2004. (Bibliothèque historique universelle Privat)

Letourneau, Roger. *L'Évolution politique de l'Afrique du nord musulmane, 1920-1961*. Paris: Armand Colin, 1962.

Luizard, Pierre-Jean. *Le Choc colonial et l'Islam, les politiques coloniales en terre d'Islam*. Paris: la Découverte, 2006. (Textes à l'appui. Série Histoire contemporaine)

Mahsas, Ahmed. *Le Mouvement révolutionnaire en Algérie: de la 1re: guerre mondiale à 1954, essai sur la formation du mouvement national*. Paris: Éditions l'Harmattan, 1979.

Mannheim, Karl. *Le Problème des générations*. Trad. par Gérard Mauger et Nia Perivolaropoulou; introd. et postf. de Gérard Mauger. [Paris]: Nathan, 1990. (Essais et recherches)

Massu, Jacques. *La Vrai bataille d'Alger*. Paris: Plon, 1972.

Mayeur, Jean-Marie. *La Séparation des Églises et de l'État*. Paris: les Éd. de l'Atelier, 2005.

Merad, Ali. *Origines et Voies du réformisme en Islam*. Extrait des « Annales de l'Institut des études orientales», t. 18-19, 1960-1961. Alger : Typo-Litho et J. Carbonel, [1961].

_______. *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale.* Paris; La Haye: Mouton et Cie, 1967.

Mercier, Ernest. *La Question indigène en Algérie au commencement du XXᵉ siècle.* Paris: A. Challamel, 1901.

Messali Hadj par les textes. Documents choisis et présentés par Jacques Simon. [Saint-Denis]: Bouchène, 2000.

Meynier, Gilbert. *L'Algérie révélée: la guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXᵉ siècle.* Préface de Pierre Vidal-Naquet. Genève: Droz; Paris: diffusion Minard, diffusion Champion, 1981. (Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques; 130)

Moneta, Jacob. *Le PCF et la question coloniale, 1920-1965.* Paris: François Maspero, 1971. (Livres rouges)

Morand, Marcel. *Avant-projet du Code, présenté à la Commission de codification du droit musulman algérien.* Alger: A. Jourdan, 1916.

_______. *Contribution à l'étude des réformes concernant la situation politique et économique des indigènes algériens.* Alger: A. Jourdan, 1916.

Moreau, Odile. *L'Empire ottoman à l'âge des réformes: les hommes et les idées du «Nouvel ordre» militaire, 1826-1914.* Paris: Maisonneuve & Larose, 2007. (Passé ottoman, présent turc)

Le Musulman dans l'histoire, Actes du colloque tenu à Casablanca les 25, 26 et 27 Mars 1998. Sous la direction de Abdelmadjid Charfi. Casablanca, Imprimerie Najah El Jadida 1999.

Naegelen, Marcel-Edmond. *Mission en Algérie.* Paris: Flammarion, 1962.

Noiriel, Gérard. *État, nation et immigration: Vers une histoire du pouvoir.* (Paris: Belin, 2001. (Socio-histoires)

_______. *Introduction à la socio-histoire*. Paris: la Découverte, 2006. (Repères: histoire: thèses & débats; 437)

_______. *Qu'est ce que l'histoire contemporaine?* Paris: Hachette, 1998. (Carré histoire; 41)

Nouschi, André. *L'Algérie amère: 1914-1994*. Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995. (Méditerranée-Sud)

_______. *Les Armes retournées, colonisation et décolonisation françaises: essai*. Paris: Belin, 2005. (Histoire & société)

_______. *La Naissance du nationalisme algérien: 1914-1962*. Paris: Éditions de Minuit, 1962.

Ould Morsly, Taïeb. *Contribution à la question indigène en Algérie*. Constantine: Impr. de J. Marle et F. Biron, 1894.

Paris arabesques: Architectures et décors arabes et orientalisants à Paris. Photogr. de Rodolphe Hammadi; texte de Marie-Jeanne Dumont; poème de Adonis. Paris: E. Koehler; Institut du monde arabe - Caisse nationale des monuments historiques et des sites, 1988.

Pautremat, Pascal Le. *La Politique musulmane de la France au XX^e^ siècle: de l'hexagone aux terres d'islam, espoirs, réussites, échecs*. Préf. de Charles-Robert Ageron. Paris: Maisonneuve et Larose, 2003.

Perron, Nicolas. *L'Islamisme: Son institution, son influence et son avenir*. Ouvrage posthume, publié et annoté par son neveu, Alfred Clerc. Paris: E. Leroux, 1877. (Bibliothèque orientale elzévirienne; XV)

Pervillé, Guy. *Les Étudiants algériens de l'université française: 1880-1962: populisme et nationalisme chez les étudiants et intellectuels musulmans algériens de formation française*. Paris: Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1984. (Collection Recherches sur les Sociétés méditerranéennes)

Planche, Jean-Louis. *Sétif 1945, histoire d'un massacre annoncé*. Paris: Perrin, 2006.

Poulat, Émile. *Notre Laïcité publique: la France est une République laïque: Constitutions de 1946 et 1958*. Paris: Berg international éd., 2003.

Racine, Nicole et Louis Bodin. *Le Parti communiste français pendant l'entre-deux-guerres*. Paris: Colin, 1972.

Rey-Goldzeiguer, Annie. *Aux Origines de la guerre d'Algérie, 1940-1945: de Mers-el-Kébir aux massacres du nord-constantinois*. Paris: Éd. la Découverte, 2002. (Textes à l'appui. Histoire contemporaine)

________. *Le Royaume arabe: la politique algérienne de Napoléon III, 1861-1870*. Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1977.

Rodinson, Maxime. *Marxisme et monde musulman*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

Sanson, Henri. *Laïcité islamique en Algérie*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1983. (Recherches sur les sociétés méditerranéennes)

Sarrasin, Paul-Émile. *La Crise algérienne*. Paris: les Éditions du Cerf, 1949.

Servier, André. *Le Péril de l'avenir. Le Nationalisme musulman en Egypte, en Tunisie, en Algérie*. Préface de Maurice Ajam. 3e éd. Constantine: M. Boet, 1913.

Simon, Jacques. *L'Étoile Nord-Africaine: 1929-1937*. Paris: l'Harmattan, 2003. (CREAC-histoire)

________. *Messali Hadj (1898-1974): La Passion de l'Algérie libre*. Paris: Éd. Tirésias, 1998.

________. *Le MTLD, le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques: 1947-1954: Algérie*. Paris: l'Harmattan, 2003. (CREAC-histoire)

_______. *Novembre 1954: La Révolution commence en Algérie.* Paris; Budapest; Torino: l'Harmattan, 2004. (CREAC-histoire)

_______. *Le PPA, le Parti du peuple algérien: 1937-1947.* Publié avec le concours du FASILD. Paris; Budapest; Torino: l'Harmattan, 2005. (CREAC-histoire)

Sivan, Emmanuel. *Communisme et nationalisme en Algérie, 1920-1962.* Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976. (Travaux et recherches de science politique; 41)

Stora, Benjamin. *Ils venaient d'Algérie: l'immigration algérienne en France: 1912-1992.* 2e éd. [Paris]: Fayard, 1992. (Enquêtes)

_______. *Messali Hadj (1898-1974).* Paris: Hachette littératures, 2004. (Pluriel: histoire)

_______. *Nationalistes algériens et révolutionnaires français au temps du Front populaire.* Paris: l'Harmattan, 1987. (Histoire et perspectives méditerranéennes)

_______ et Zakya Daoud. *Ferhat Abbas: une autre Algérie.* Alger: Casbah Editions, 1995.

Suliman, Hassan Sayed. *Les Fondements idéologiques du pouvoir politique au Maghreb: Essai d'explication et de théorie générale sur le rôle de l'Islam et du réformisme musulman dans l'idéologie politique maghrébine.* Sous la direction de R. Mantran. 2 vols. Aix-en-Provence; Marseille: Université Paul Cézanne, 1976.

Taliadoros, Georges A. *La Culture politique arabo-islamique et la naissance du nationalisme algérien: 1830-1962.* Alger: Entreprise nationale du livre (ENAL), 1983.

L'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA). *Du Manifeste à la République algérienne.* Alger: Editions Libération - Impr. générale, 1948.

Vatin, Jean-Claude. *L'Algérie politique, histoire et société.* 2e éd. revue et augmentée. [Paris]: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1983.

Yousfi, M'hamed. *Le Complot: (Algérie 1950-1954)*. Alger: Entreprise Nationale du Livre, 1986.

Zenati, Rabah. *Comment périra l'Algérie française*. Constantine: Éditions Attali, 1938.

_______ et Akli zenati. *Bou-el-Nouar, Le Jeune algérien*. Alger: la Maison des livres, 1945.

Periodicals

Aboulhak. «La Seule issue.» *La Défense*: 13 Avril 1934.

Ageron, Charles-Robert. « À propos des archives militaires de la guerre d'Algérie.» *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*: vol. 63, no. 63, Juillet - Septembre 1999.

_______. «L'Emir Khaled, petit fils d'Abdelkader, fut-il le premier nationaliste algérien?» *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*: no. 2, 1966.

_______. «Ferhat Abbas et l'évolution politique de l'Algérie musulmane pendant la deuxième guerre mondiale.» *Revue d'Histoire maghrébine*: no. 4, Juillet 1975.

_______. «Un Manuscrit inédit de Ferhat Abbas. Mon Testament politique.» *La Revue française d'histoire d'outre- mer*: vol. 81, no. 303, 1994.

_______. «Pétition de l'émir Khâled au Président Wilson (Mai 1919).» *Revue d'Histoire maghrébine*: no. 19-20, Juillet 1980.

L'Algérie Nouvelle: 1946-1955.

Benchaneb, Rachid. «Le Séjour du šayḫ 'Abduh en Algérie (1903).» *Studia Islamica*: no. 53, 1981.

Benkheira, Mohamed. «Un Mouvement de rénovation: L'Islah.» *Autrement*: no. 95, 1987.

Benrahal, Mohamed. «Discours pour l'enseignement de la langue arabe.» *Revue Indigène*: no. 148, Avril - Juin 1921.

Bernier, Henri. «Un Parti musulman.» *La Défense*: 10 Janvier 1936.

Berque, Augustin. «Les Intellectuels Algériens: La Formation orientale (ulémas).» *Revue Africaine*: vol. 91, 1947.

Busson de Janssens, Gérard. «La Séparation de culte musulman et de l'état en Algérie.» *Revue des Etudes islamiques*: 1948.

Les Cahiers du Bolchévisme: no. spéciale, Mai 1932.

Carret, Jacques. «L'Association des oulama: réformations sociales en Algérie.» *L'Afrique et l'Asie moderne*: no. 43, 1958.

_______. «Le Problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie.» *L'Afrique et l'Asie*: 1er trimestre, no. 37, 1957.

Collot, Claude. «Le Congrès musulman algérien (1936-1938).» *Revue Algérienne des sciences juridiques, économique et politiques*: vol. 14, no. 4, Décmbre 1974.

_______. «L'Union populaire algérienne (1937-1939).» *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*: no. 9, Décembre 1972.

«Déclaration nette.» Traduit Par René Jammes. *Revue L'Afrique et l'Asie:* no. 57, 1962.

Desparmet, Joseph. «Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algérie. La Politique des Oulémas algériens (1911-1937).» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF): 1937.

_______. «L'Histoire des arabes et les Oulémas algériens.» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF): Mai 1934.

_______. «Naissance d'une histoire nationale de l'Algérie.» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF): no. 96, Juillet 1933.

_______. «Le Nationalisme à l'école indigène en Tunisie et en Algérie.» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF): Février 1935.

_______. «Les Oulémas algériens et la propagande italienne (1931-1938).» *Bulletin du comité de l'Afrique française* (BCAF): vol. 48, Mai 1938.

«Discours de l'Emir Khaled devant le Président de la République Française, le 25 avril 1922 à la Mosquée Sidi Abderrahman.» *L'Ikdam*: 28 Avril 1922.

La Défense: 1934-1939.

La Dépêche algérienne: 1937.

La Dépêche de Constantine: 1925 et 1937.

«Discours de l'Emir Khaled devant le Président de la République Française, le 25 avril 1922 à la Mosquée Sidi Abderrahman.» *L'Ikdam*: 28 Avril 1922.

El-Ouma: 1934-1939.

El-Watani, Idir. «L'Algérie libre vivra.» *Le Combat algérien*: 1949.

L'Etendard de Bône: 1910.

Fékar, Benali. «La Représentation des musulmans algériens.» *Revue du Monde Musulman*: vol. 7, nos. 1-2, Janvier-Fevrier 1909.

La Flèche: 1937.

La France islamique: 13 Décembre 1913.

Goux, Jean-Joseph. «Progrès de l'histoire, économie de marché, mondialisation.» *Esprit*: no. 319, Novembre 2005.

«Grave ingérence de l'Administration dans les affaires du culte musulman.» *Le Jeune musulman*: no. 4, 25 Juillet 1952.

Hadj, Messali. «Ce que nous pensons de la charte revendicative présentée par la délégation algérienne et du congrès musulman Algérien.» *El Ouma*: no. 41, Juillet - Août 1936, et 26 Août 1936.

Hassan. «Le Réformisme algérien.» *La Voix indigène*: no. 422, 12 Novembre 1937; no. 423, 19 Novembre 1937; no. 424, 26 Novembre 1937; no. 425, 3 Décembre 1937; no. 426, 10 Décembre 1937; no. 427, 20 Décembre 1937; no. 428, 28 Décembre 1937; no. 429, 7 Janvier 1938; no. 430, 14 Janvier 1938; no. 431, 26 Janvier 1938; no. 432, 3 Février 1938; no. 433, 11 Février 1938, et no. 434, 22 Février 1938.

L'Humanité: 1920.

«L'Hymne national de l'ENA.» *Bulletin de comité de l'afrique francaise* (BCAF): 1937.

L'Ikdam: 1919-1935.

«L'Islam Méditerranéen et les deux blocs.» *Le Parlement algérien*: 18 Mai 1939.

Journal de la France islamique: 1913.

Jurisprudence algérienne: 1865.

La Justice: 1934-1938.

Lamoudi, Lamine. ««La Défense» dans sa 4eme année.» *La Défense*: 30 Juillet 1937.

_______. «Le Maraboutisme aux abois.» *La Défense*: no. 3, 9 Février 1934; no. 4, 14 Février 1934, et no. 5, 23 Février 1934.

_______. «L'œuvre de nos oulémas.» *La Presse libre*: 29 Mars 1933.

Laoust, Henry. «Le Réformisme orthodoxe des «Salafiya» et les caractères généraux de son orientation actuelle.» *Revue des études islamiques*: vol. VI, 1932.

Lecerf, Jean. «La Littérature arabe moderne et l'enseignement de l'arabe en Syrie.» *La Revue Africaine*: vol. 72, 1931.

_______. «Une Loi contre l'histoire.» *Le Monde diplomatique*: Avril 2005.

Liauzu, Claude. «Interrogations sur l'histoire française de la colonization.» *Genèse*: vol. 1, no. 46, Mars 2002.

La Liberté: 1943-1955.

«Lutte contre l'impérialisme français.» *Bulletin de comité de l'afrique francaise* (BCAF): 1928.

La Lutte sociale: 1934-1939.

«Manifeste de L'ENA.» *Bulletin de comité de l'afrique francaise* (BCAF): 1928.

«Manifeste Jeunes Algériens.» *Bulletin du comité de l'Afrique française*: 1912.

Millet, Philippe. «Les Jeunes algériens.» *La Revue de Paris*: vol. 20, no. 6, Novembre-Décembre 1913.

Oran républicaine: 1937.

L'Ouest-Eclaire: 1918.

Le Parlement algérien: 1939.

«Pétition signée par les cultivateurs, commerçants de douar Medjana Bibans, adressée aux pouvoirs publics.» *Le Rachidi*: 10 Mai 1912.

«Peuple algérien, où vas –tu?» *El Ouma*: Août - Septembre 1935.

La Presse libre: 1937.

«Réponse de M. Albin Rozet à la lettre à Benthami.» *Le Rachidi*: 21 Juillet 1911.

La République algérienne: 1946-1948.

«Les Revendications de l'ENA.» *Bulletin de comité de l'afrique francaise* (BCAF): 1934.

«Les Revendications immédiates.» *L'Ikdam*: Aout 1922.

Sellam, Sadek. «Le Cheikh Tayeb el Okbi au cercle du progrès, un précurseur d'une laicité islamique.» *Revue Naqd*: no. 11, 1999.

«Le Semeur d'idées, lettre de Benthami à Albin Rozet (à propos de son projet).» *Le Rachidi*: 21 Juillet 1911.

Spielmann, Victor. «L'Emir Khaled, son action politique et sociale en Algérie de 1920 à 1923.» *Trait-d'union*: 1938.

Tahrat, L. «L'Union par le parti.» *La Défense*: 17 Janvier 1936.

Taleb-Bendiab, Abderrahim. «Le Congrès musulman (1936) et les zones d'influences des Oulémas à travers une carte inédite.» *Revue Archives nationales*: no. 6, 1977.

Le Temps: 1913.

Trait d'union: 1924.

La Voix du peuple: 1933-1953.

La Voix indigene: 1929-1952.

Yahya, Saidoun. «Sur le colonialisme qui doit céder la place à une nouvelle ère des nations libres et égales.» *El Ouma*: 20 Février 1937.

Conferences

«1922: le dernier congrès de l'Internationale Communiste avant sa stalinisation. Lénine, malade, n'y assistera qu'en partie, » IVe congrès, Internationale Communiste, Thèses générales sur la question d'Orient, 5 Novembre - 5 Décembre 1922, « II- Les Conditions de la lutte».

1er Congrès de l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA). Sétif, 25 - 27 Septembre 1948.

Ouzigane, Ammar. «Le Parti Communiste au service des populations d'Algérie.» Rapport présenté à la conférence centrale du parti communiste algérien, 23 Septembre 1944.

Abdelhamid, Chirane. «Les Formes et les forces créatrices de l'Islam contemporain en Algérie: 1900-1954.» Thèse d'Etat, Sciences sociales, sous la direction de Jacques Berque et André Miquel, Université René Descartes, Paris, 1984.

«L'Algérie devant le conflit colonial. Manifeste du peuple algérien.» Mémoire remis le 31 Mars à M. le Gouverneur Général par Ferhat Abbas, Bendjelloul Benkhellaf, Docteur Tamzali, Saiah Abdelkader et Zerrouk Mahieddine, Archives départementales, Préfecture de Constantine, Algérie, [1943].

Déros, P. «Alerte aux français. L'Algérie et les amis du Manifeste.» Oran, Heintz Frères, 1946.

Direction générale des affaires indigènes et des territoires du sud. C.I.E, no. 110, 31 Août 1935, AOM, 4 I/3.

Gouvernement Général de l'Algérie. «L'Exode de Tlemcen en 1911.» Imprimerie René Barrillier, 1914.

________. 2ème Bureau. «Notes sur les partis et groupements musulmans algériens (politiques et religieux).» III- Fédération des Elus Musulmans, Imprimerie Fontana, 1941.

Jacomino, Monique Laborieux. «L'Algérie coloniale 1830-1962: Groupes, cultures, histoires.» Thèse de doctorat, 3éme cycle, sous la direction d'André Nouschi, 2 tomes, Université de Nice, faculté des lettres et sciences Humaines, 1985.

El Korso, Mohamed. «Politique et religion en Algérie. L'Islâh: Ses Structures et ses hommes, le cas de l'association des 'ulama musulmans algériens en Oranie (1931-1945).» Thèse de doctorat d'histoire, sous la direction de René Gallisot, université de Paris VII, Paris, 1989. 2 vols.

«Mémoire présenté par l'Association des oulémas d'Algérie au sujet des mosquées, de l'enseignement, de la langue arabe et de la justice musulmane.» Août 1944.

Rahal, Malika. «L'Union démocratique du Manifeste algérien (1946-1956). Histoire d'un parti politique. L'autre nationalisme algérien.» (Thèse de doctorat, sous la direction de Benjamin Stora, Institut d'Histoire du temps présent, Paris, 2007).

La République Algérienne. Texte intégral du projet déposé par l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), à l'Assemblée Algérienne, sur l'organisation de l'enseignement de la langue arabe en Algérie.

Sarri, Ahmed. «L'association des 'Ulama' Musulmans Algériens et l'administration française en Algérie de 1931 à 1956.» Thèse de doctorat, sous la direction d'Emile Temime, Université de Provence, centre d'Aix Marseille, 1990.

Taleb-Bendiab, Abderrahim. «Le Congrès musulman algérien.» Mémoire de D.E.S de sciences politiques, Alger, 1973.

Union nationaliste et sociale de l'Algérie. Rapport sur le projet Blum-Viollette, Librairie spéciale du journal «Tricolore». Alger, 1938.

Documents

«Décret relatif au recrutement des indigènes, engagement volontaire.» Algérie annotée, 3 Février 1912.

Ecole élémentaire du Parti Communiste Algérien. «Le Fascisme hitlérien.» cours no. 2. Alger, 1943.

Ecole élémentaire du Parti Communiste Algérien. «Notions élémentaires sur l'Algérie.» cours no. 1. Alger, 1943.

_______. «Le Parti communiste.» cours no. 6. Alger, 1943.

_______. «Le Programme du Parti.» cours no. 5. Alger, 1943.

_______. «La Politique de l'union du parti,» cours no. 8. Alger, 1943.

_______. «Les Questions du parti communiste algérien.» cours no. 7. Alger, 1943.

_______. «Le Régime Vichy dans l'Afrique du Nord.» cours no. 3. Alger, 1943.

_______. «L'union avec le peuple de France.» cours no. 4. Alger, 1943.

Archives

Conscription militaire des indigènes; Jeunes algériens – Centre d'archives d'outre-mer (CAOM)

3 H 12 – Instruction pour le recrutement des militaires indigènes de carrière, XIX[e] corps d'Armée, Etat-Major, 1[er] bureau, no. 1/R/I/I, Imp. L. Deltrieux, Alger, Janvier 1928: Engagement et rengagements provisoires des indigènes Nord-Africains, Ministère de la guerre, bureau de l'organisation et de la mobilisation de l'armée, le président du conseil, ministre de la guerre, Paris, Juillet 1925: Rapport au président de la République française: réorganisation du corps des marins indigènes de l'Algérie, Paris, Décembre 1925.

3 H 52 – Rapport de mission, Lettre de M. Messimy, rapporteur du budget de la guerre au ministre, 1907.

3 H 59 – Comparaison entre le recrutement par voie d'engagement et le recrutement par voie d'appel, service militaire des indigènes algériens, 18p. [1907]: Note sur l'établissement du service obligatoire pour les indigènes Algériens: Rapport/ Etude sur le service militaire des indigènes.

3 H 63 – Note sur le recrutement dans les territoires du sud [1913]: Note au sujet de la pétition adressée le 27 Mai au Gouvernement et au Parlement sous les signatures de M. M L'Admiral, Bouderba, Hadj Moussa, docteur Bentami, publication insérée dans l'Echo d'Alger et l'Islam du 2 Juin 1912: Appel du contingent algérien, Ministère de la guerre, section d'Afrique, Paris, Juillet 1912: Note du cabinet du Gouverneur Général de l'Algérie, Juillet 1912.

9 H 14 – Copie d'une pétition adressée au Ministre de l'intérieur par les Elus de passage à Paris, à l'occasion de l'inauguration de la mosquée, pou lui soumettre les revendications des indigènes algériens; la copie d'un manifeste adressé au peuple français par quelqu'un de ces même Elus indigènes, le Gouvernement Général de l'Algérie, direction de sureté nationale, Alger, Septembre 1926: Note pour M. le directeur des affaires indigènes à propos de la fondation d'une société mutuelle des peuple musulmans de l'Afrique du Nord, Gouvernement Général de l'Algérie, direction de la sécurité générale, Alger, Fevrier 1926: Message de l'Emir Abdelkarim à la nation algérienne et tunisienne (texte arabe).

9 H 16 – Rapport de M. le commissaire central de Constantine, réunion du cercle «franco-Algérien»/intervention de M. Morsly, Mokhtar Hadj Moussa…, Alger, Mars 1914: Rapport sur la situation politique indigène, commissaire central d'Alger, Alger, Novembre 1914: Rapport sur la situation politique indigène, commissaire central d'Alger, Alger, Janvier 1914.

9 H 18 - Gouvernement Général de l'Algérie, surveillance politique, affaires indigène, Centre d'archives d'outre-mer (CAOM), 1930.

Parti du peuple algerien (PPA) / Mouvement du triomphe des libertés démocratiques (MTLD) – Centre d'archives d'outre-mer (CAOM).

4 I 174 – Rapport sur l'activité subversive du PPA/LTMD (l'O.S), le préfet d'Alger, Alger, Mai 1950, 23p.

Association des oulémas réformistes – Centre d'archives d'outre-mer (CAOM)

2 I 44 – Rapport sur l'association des «Ulémas» parti réformateur, sûreté départementale d'Alger, no. 737, 3 Février 1933: A.S. tract imprimé en langue arabe, rapport, sureté départementale d'Alger, 9 Mars, 1933: lettre ouverte à M. le préfet d'Alger: La provocation anti-musulmane donc anti-française, circulaire, préfecture d'Alger, affaires indigène et police générale, no. 3407, 16 Avril 1933. Rapport sur l'association des oulémas, Sureté départementale d'Alger, 3 Octobre 1936. Rapport sur l'assemblée générale de l'association des oulémas, Sûreté départementale d'Alger, 30 Septembre 1936. Rapport sur Ferhat Benderradji et Lamine Lamoudi (Jeunesse du congrès musulman, Police spéciale départementale, no. 10454, 10 Novembre 1939. Rapport sur la nouvelle composition du conseil d'administration de l'association des oulémas, préfecture d'Alger, Octobre 1938. Tract: manifeste et appel de l'association des oulémas à la nation musulmane algérienne (en arabe), signé A. Benbadis.

4 I 12 – les Oulémas algériens réformistes (étude), Préfecture de Constantine, centre d'informations et d'études, Mars 1937, 17p: Article sur les Oulémas (Ezzohra Tunisie), 1 Juin 1037): Appel de Benbadis au président du congrès musulman algérien et au comité exécutif: l'entrevue Taalibi-Benbadis et ses répercutions sur la situation en Algérie: Minutes de notes d'ensembles (compte rendu de la presse des Oulémas), 1937. Rapport sur la réunion des Oulémas réformateurs, Sureté départementale d'Alger, no. 6560, 26 Septembre 1937: Détail sur la fête de la renaissance algérienne actuelle, ou le congrès général annuel de l'Association des Oulémas algérien: Lettre d'Algérie, no. 1124, Supplément au bulletin quotidien, Octobre 1937. Une semaine de réveil et de vie (extrait du journal el Ouma du 12 Octobre 1937): Statut de l'Association (modification), 15 Décembre 1937. Appel au peuple algérien et ses Elus (en arabe et en français), A. Benbadis, 27 Aout 1937: Influence de l'Orient sur le presse de langue arabe en Algérie, tendances et programme des Oulémas, 11p., Exposé présenté par M. Charavin, Administrateur principal de la commune mixte de Fort-National, au cours de cycle d'études sur l'évolution des pays musulmans, Mai 1936.

4 I 13- Rapport sur l'Association des Oulémas, Préfecture d'Alger, affaires indigènes et police générale, le 9 Octobre 1937: Le cercle de l'éducation, service des affaires indigènes nord africaines, 5 Juillet 1937: Lettre de l'association des oulémas à M. le général Weygand, Gouverneur Général de l'Algérie, bureau de la présidence, Constantine, Septembre 1941.

4 I 14- Séparation du culte et de l'Etat- Mémoire des Oulémas réformistes, le Gouverneur Général de l'Algérie, SNLA, Juin 1950: Note de renseignements, Activité des Oulémas réformistes d'Alger, Décembre 1958.

4 I 21- Rapports et comptes rendus de presses sur les activités du congrès musulman, sureté départementale d'Alger, 1937.

4 I 174- A/S association des oulémas réformistes, le commissaire principal, commissaire central chef de la circonscription de police d'Etat de Maison Carré, no. 99/s, 31 Décembre 1954. Rapport/ Etude: les Oulémas algériens réformiste, 30p. – Renseignement, les nouveaux statuts de l'Association des Oulémas, Préfecture d'Alger, service d'information et de documentation musulmane, Alger, Aout 1946: Renseignement, 9eme congrès des Oulémas, préfecture d'Alger, SIDM, Juillet 1946: Statuts de l'association des Oulémas réformistes, Cabinet du Gouverneur Général, SLNA, Février 1953: Synthèse des renseignements généraux, l'Association des Oulémas d'Algérie, Gouvernement Général d'Algérie, Direction de la Sûreté nationale en Algérie, Direction des renseignements Généraux, Octobre 1955.

Union démocratique du manifeste algérien (UDMA) – Centre d'archives d'outre-mer (CAOM)

4 I 174 – Rapport / étude sur l'Union Démocratique du Manifeste Algérien [1952].

Archives de la Wilaya de Constantine

Notes et rapports et bulletins - Rapports mensuels sur le moral des populations, division de Constantine, Etat-Major, 2eme bureau,

Septembre 1942 - Décembre 1946, réf. V.I a /I-14: Bulletin de renseignements des questions musulmanes, Etat-Major de l'armée, Janvier 1936 - Mai 1939, réf. V.Ib/ 1, 2, 3: Notes et rapports du C.I.E, cabinet de Constantine, 1940-1944, réf. V. 2, 3, 5, 6: Dossiers de surveillance des forces, 1944-1945, réf. V. 3/86, 88, 89, 122: Rapports mensuels sur l'état d'esprit des populations, commissariat centrale de Constantine, 1943-1947, réf. V.4c/ I-9: Rapports mensuels de la police de Constantine (P.R.G), 1943-1947, réf. V.4d / I-12: Bulletins mensuels d'informations concernant la politique des indigenes dans le department de d'Alger, 1937-1941, réf. V.5a /vol. 48/ 6, 7. - Bulletins mensuels d'informations concernant la politique indigene dans le department d'Oran 1937-1941, réf. V.5a/ vol. 49/ 8: Documents confisqués lors des émeutes de Mai 1945, réf. Publications des archives de la Wilaya de Constantine, no. 3, 1981, 5 boites: a- Association des Oulémas; b-Amis du manifeste, section de Guelma; c- Amis du Manifeste; d- divers, e- F.Abbas.

فهرس عام

- ح -

- خ -

- ق -

- م -

- ن -

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب موضوع الدولة وإشكالياته في خطاب الحركة الوطنية الجزائرية منذ سنة 1912، أي مع بداية فرض التجنيد العسكري على الجزائريين في الجيش الفرنسي، حتى سنة 1954، أي مع اندلاع الثورة الجزائرية، ويتعقب الكاتب تطور فكرة الدولة في أفكار الأحزاب السياسية والجمعيات والمفكرين. وقد لاحظ المؤلف أن خطب هؤلاء جميعًا كانت تحتوي مشروعات أولية لتأسيس نظام حكم له مظاهره القانونية والسياسية والإدارية والقضائية. لكن هذه المشروعات لم تكن واضحة تمامًا منذ البدايات. وعمل الكاتب على رصد خطب حركة الشبان الجزائريين (1912) ونجم شمال افريقيا (1926) وجمعية العلماء المسلمين (1931) وحزب الشعب الجزائري (1937) وأحباب البيان والحرية (1942) والحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية (1946) والاتحاد الديمقراطي للبيان (1946)، علاوة على أفكار عباس فرحات ومصالي الحاج وعبد الحميد بن باديس وغيرهم، وتوصل إلى خلاصة مهمة هي أن الحركة الوطنية الجزائرية واجهت السلطة الاستعمارية الفرنسية من داخل مؤسساتها، وصاغت مطالبها بلغتها، أي بالفرنسية. بينما صاغت الحركة الإصلاحية الدينية خطابها بالعربية، الأمر الذي يتيح القول إن الخطاب السياسي للحركة الوطنية، بتشديده على فكرة الدولة، ينتمي إلى عصر الحداثة، خصوصًا أن نقد الخطاب الاستعماري كان مقدمة لتفكيك الوجود الفرنسي في الجزائر، والبحث عن بديل سياسي واجتماعي وثقافي منه.



نور الدين ثنيو

أكاديمي جزائري حائز الدكتوراه في التاريخ المعاصر. يعمل محاضرًا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الأمير عبد القادر في مدينة قسنطينة، وأستاذًا لتقنيات التصنيف والفهرسة في جامعة منتوري الجزائرية، وهو، إلى ذلك، رئيس لجنة التربية في جامعة الأمير عبد القادر، ورئيس فريق تكوين تاريخ الجزائر. كتب بحوثًا علمية في ميادين معرفية متنوعة نُشرت في مجلات معروفة في بيروت ودمشق وعمان والرباط والقاهرة.

السعر: 18 دولارًا

ISBN 978-614-445-025-3

9 786144 450253

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies